Ph. U.
289
c

Sh. U.
289c

Dem Herrn Rector Manso
zum freundschaftlichen Andenken
vom Verfasser

<36623507740018
S
<36623507740018
Bayer. Staatsbibliothek
E

Einleitung

in das

Studium der Philosophie.

In sechs Vorlesungen

von

Adalbert Kayßler,

Doctor und Professor der Philosophie.

Bayerische Staatsbibliothek München

R

Breslau 1812.

Kunst- und Industrie-Comptoir.

(Joseph Max und Comp.)

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Jede menschliche Kunst, wenn sie zur Wissenschaft sich erhebt, ist ein fest gegründeter Thron der Weltherrschaft der Vernunft; die höchste aber und umfassendste aller Künste ist die Lebenskunst, und die ihr entsprechende Wissenschaft — die Philosophie.

Zwar zerfällt das Leben in einen Gegensatz, es ist ein öffentliches gemeinsames und ein abgesondertes häusliches; jenem steht die Regierungskunst vor, diesem die Haushaltungskunst. Indessen sind doch beyde durch Ein Band verschlungen, und in Kraft dieses Bandes ist das häusliche Leben

zugleich ein gemeinsames aller Menschen, die ganze Menschheit Eine göttliche Familie, und das öffentliche zugleich ein abgesondertes, da das ewige und göttliche Recht der Menschheit, die Vernunft, jedem Individuum in der Freyheit den Werth des Ganzen giebt, indem sie ihn zum nothwendigen Theil des Ganzen erhebt.

Dieses Band ist, so wie das Beseelende des Lebens, wodurch es wahres Kunstwerk ist, so auch der Gegenstand der Wissenschaft. Es ist in uns das göttliche Licht, welches uns Gott in jeder wahren Form erkennen läßt, und die göttliche Stimme, welche uns Gott in allen Formen als das Eine sich selbst gleiche Wesen verkündiget. Das Schauen in diesem Lichte und das Vernehmen dieser Stimme nennen wir Vernunft als blose Anlage und Vermögen des Menschen, als Freyheit; in der Erkenntniß aber geht die Anlage in Gestalt, das Vermögen in Kraft über, und die Freyheit vermählt sich mit der Nothwendigkeit.

Die Erkenntniß ist wahr, wenn das göttliche Licht in ihr leuchtet und die göttliche Stimme in ihr tönet; aber stummer und kalter Verstand ist sie ohne diese, taubes und hohles Gefühl ohne jenes, nicht mehr bindend sondern trennend ist jedes ohne das andere.

Die Erkenntniß, als Offenbarung des göttlichen Bandes in der Einheit, ist die Bedingung der wahren Kunst und Wissenschaft des Lebens, und wenn es erwiesen werden kann, daß jene in der Geschichte der Menschheit sich schon realisiret hat, so müssen wir auch für gewiß annehmen, daß in ihr die wahre Lebenskunst Wurzel gefaßt hat, und daß der Grund zum Gebäude der Einen göttlichen Wissenschaft schon gelegt ist.

Es ist hier nicht der Ort, den Beweis zu führen, aber als meine Ueberzeugung will ich bekennen, daß das göttliche Band in der Einheit nicht blos in einzelnen Menschen sich geoffenbaret hat, sondern daß diese Offenbarung, in Christus auf

ausserordentliche Weise geschehen, das hohe göttliche Gemeingut der Menschheit geworden ist. Ist aber das Christenthum wirklich dieses: warum hat es seit achtzehn hundert Jahren noch nicht die wahre Lebenskunst realisiret? Auf diese Frage hört man von solchen, welche keine Sache an sich und in der Idee zu fassen pflegen, sondern alles nach dem zunächst sichtbaren Erfolg beurtheilen, die einstimmige Antwort, weil das Christenthum nur vorbereitende, nicht vollendende Anstalt ist.

Allein, Ihr Brüder, solltet Ihr nicht geneigt seyn zu glauben, daß, was den einzelnen Menschen aus seinem Innersten hervorzubilden und zur Vollendung zu führen vermag, auch dazu geeignet sey, das Ganze zu vollenden? Und nun zählet die Tausende, die sich nicht eines Xenophontischen oder Platonischen Denkmals zu erfreuen hatten, ja die selbst allen Nachruhm verschmähten, weil sie nur dem Einen, ihrem gött-

lichen Meister allen Preis zuerkannten, vor denen also selbst ein Sokrates als Schüler sich bekannt haben würde; erwäget, wie der göttliche Keim der christlichen Religion in ganzen Zeiträumen und Erdstrichen, wo ihm nur einiges Gedeihen werden konnte, sogleich zur herrlichen Pflanze emporschoß und Früchte zur Reife brachte, welche die Menschheit weithin erquickten. Daß aber das öffentliche Leben vom Geiste des Christenthums noch nicht durchdrungen ist, dürfen wir uns darüber wundern? Die entnervte Römerwelt und die Barbaren, die aus dieser Mischung und aus so vielen zufälligen fremden Quellen fliessende Cultur und das Staatenverhältniß Europa's! Das waren die Potenzen des öffentlichen Lebens, welche dem in die Häuslichkeit schon aufgenommenen Geiste des Christenthums mehr feindlich als freundlich entgegenwirkten. Endlich die Hierarchie, der Zwiespalt der Kirche in sich selbst und eine falsche Cabinetspolitik! Unsere

Beantwortung der obigen Frage ist also eine andere.

Die christliche Religion hat nur die Eine Seite des Lebens, das abgesonderte und häusliche Leben zur göttlich freyen und selbständigen Gestalt hervorzubilden übernommen, und der Stifter derselben konnte nichts anderes wollen, so wie keiner seiner wahren Schüler heute noch etwas anderes wollen kann. Der Menschensohn hob sich, nach seiner Vollendung, auf einer Wolke gen Himmel, aber der Gottessohn stieg nicht so herab, sondern aus der Häuslichkeit und dem Familienleben ging er hervor, und in Rede und Handlung, in seinem ganzen Leben war er praktisch, individuell göttlich, stellte das göttliche Band der Menschheit nicht als nothwendiges Gesetz des Seyns, wie es in der Bewegung der Himmelskörper waltet, dar, sondern als freyes Gesetz der Liebe, nach welchem sich jedes organische Wesen bewegt und zur Sonne auf-

blickend mit allen anderen ein gemeinsames Leben hat.

Dem göttlichen Geiste ist die andere Seite des Lebens zur Bildung übergeben und dieser Geist ist nicht beschränkt auf die Person Christus, auf seine Lehren und Thaten, wie der Göttlichste aller Menschen selbst von ihm bezeuget hat; er ist also nicht blos dienend der Kirche, die auf Christus ruhet, sondern der freye für das Allgemeine der Menschheit wirkende Geist, der die ganze Menschengeschichte umfast, in jeder wahrhaft menschlichen That sich offenbaret, jedes im reinen Sinne entworfene Kunstwerk beseelet, zur Förderung alles Nützlichen und Gemeinnützlichen in den Geschäften des öffentlichen Lebens ermuntert und zur Hervorbildung der Wissenschaft in ihren Zweigen sowohl, wie auch als Ganzes, und zur freyen Aufopferung des eigenen Wohls und Lebens für diesen Zweck begeistert. Es ist der göttliche Geist, der ursprünglich über die ganze

Natur ausgegossen ist und den individuellen Menschen, in welchem er sich offenbaret, überwältiget, um ihn aus sich heraus in die Objectivität und Allgemeinheit zu versetzen, in welcher er der Stellvertreter der ganzen Menschheit, ja selbst der Natur ist.

Möge dieser Geist bald wieder als der christliche in der ganzen Fülle seiner göttlichen Kraft wirken! Allein wir wollen auch seine anderweitigen Wirkungen nicht gering schätzen, ja sie um so sorgfältiger pflegen, da es scheint, daß jene allgemeine Erscheinung des göttlichen Geistes, welcher wir sehnsuchtsvoll entgegenharren, auf ähnliche Weise durch die Hervorbildung der Kunst und Wissenschaft bedingt ist, wie die Erscheinung des Gottmenschen durch die Verfassung des jüdischen Staats und die weisen Männer dieser Nation vorbereitet worden war. Vorzüglich aber wird die allbeseeligende Erscheinung des göttlichen Geistes dadurch gefördert werden, wenn wir ihn

in jener Offenbarung immer tiefer zu erkennen streben, in welcher er sich selbst stets gleich ist und unsere Vernunft als sein Ebenbild anspricht, in der Offenbarung der Natur.

Daß die Philosophie, die von der Natur ursprünglich ausging, nach unzähligen Versuchen, die verlorene Mutter und Pflegerin wieder zu finden, in unseren Tagen sie wieder gefunden hat, das ist denn auch für mich der zweyte Beweis, daß die neue Zeit das ihr historisch gesteckte Ziel, die allgemeine absolute Wissenschaft des Lebens zugleich mit der wahren Kunst desselben, erreichen muß. Jede andere Erkenntnißweise der Philosophie seit den Griechen trägt, wenn sie nicht ganz ein Kind der Zeit war, doch den Charakter des Zeitalters, wie die Kunst ausser diesem auch noch den nationellen. Dieses Zufällige streift die Wissenschaft ab, ist sie mit ihrem ersten Object wieder vereiniget, und die aus dieser Vereinigung aufblühende oder ihr selbst, als Blüthe der Wis-

senschaft, vorhergehende Kunst nimmt den rein menschlichen Charakter an, ihre Werke sind menschliche Thaten aus der vollen gesunden Kraft der Natur entsprungen. Von allem kann der Mensch lassen, was er sich selbst oder was ihm die Zeit gab, nur nicht von dem, wodurch er sich selbst gegeben ist, nicht von Gott und von der Natur; und so ist auch nicht zu fürchten, daß die Philosophie je wieder zu einem anderen Object sich hinwenden werde, nachdem sie einmal Gott in der Natur und die Natur in Gott erkannt hat.

Was bindet die Grossen unter den Grossen der Erde? Nichts als der in der Natur und durch sie waltende Gott, und so wird auch die Regierungskunst, ist mit dem System des Gleichgewichts das Bedürfniß der Cabinets-Politik verschwunden, von der Natur das ihr einwohnende Maaß der göttlichen Gerechtigkeit zum Führer nehmen müssen. Sie wird die wahre Kunst des öffentlichen und gemeinsamen Lebens realisiren,

und die Wissenschaft wird ihr begegnend gewähren, wessen sie bedarf.

Aus dieser Ansicht des durch die Zeit sich durchbildenden Ewigen ist die Lehre entsprungen, welche ich in diesem Buche in einigen Grundzügen entworfen habe, und jeder unbefangene und verständige Leser wird hiernach das Verhältniß derselben zu den Lehren anderer Philosophen unserer Zeit leicht bestimmen können. Die Philosophie kann jetzt nur noch Physik und Ethik seyn und sie ist jedes in Wahrheit, wenn die Physik ganz den ethischen, die Ethik ganz den physischen Charakter hat. Hieraus ergiebt sich von selbst, welches mein Urtheil seyn muß über den Choros der Naturphilosophen, welche ihren höchsten Ruhm darein setzen, den gröbsten Materialismus bis zur Nullität der ewigen Intelligenz zu affectiren; und andererseits über jene ethischen Philosophen, welchen der neue Schwung der Zeit einen solchen Widerwillen gegen die Natur erregt hat, daß sie von jeder Berührung

eine Contagion fürchten. Wie weit es aber mir in diesen Vorlesungen gelungen sey, den physischen und ethischen Charakter der Erkenntniß in der Einheit darzustellen, darüber erwarte ich das Urtheil meiner Richter.

Daß ich in die historische Darstellung Schelling nicht aufgenommen habe, während ich über den auch noch lebenden und wirkenden Fichte mein Urtheil gegeben habe, davon ist das der natürliche Grund, weil die Wissenschaftslehre als geschlossenes Werk in der Vergangenheit steht und historisches Factum ist, Schelling dagegen zwar der Erkenntniß den neuen Charakter aufgeprägt, aber kein wissenschaftliches Werk gegeben, sondern vielmehr ein solches begonnen hat, welches für die neue Zeit auf ähnliche Art und zu ähnlicher Bestimmung sich selbst gestalten wird, wie sich unter den Griechen die Ilias und Odyssee gestaltet haben, jene mehr mit dem Gepräge der Natur, diese mit dem Gepräge der Sitte. Soll ich noch

von dem Verhältnisse meiner Lehre zu der bisherigen Lehre dieses Philosophen ein Wort sagen: so ist meine Meynung diese, daß er mehr der Identität der Natur, in welcher das Ich noch nicht geboren ist, ich mehr der Indifferenz des Christenthums, in welcher das Ich sich selbst besieget, zugewendet, er mehr im griechischen Geiste die Erkenntniß fasse, ich den christlichen Geist verwalten lasse. Was endlich die gewaltige Kunst der Darstellung dieses Philosophen betrift, so kann ich dagegen nur den aufrichtigen Wunsch meines Herzens auf die Wagschale legen, meine Leser mögen dasjenige, was sie durch ernsthaftes Nachdenken über das in diesem Buche Vorgetragene in ihrem Innern gewinnen, ganz der Sache, nichts davon nur verdanken.

Breslau den 8. September 1811.

Der Verfasser.

Erste Vorlesung.

Von dem Wesen und dem Scheine.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Indem ich Ihnen, meine Herren, eine Einleitung in das Studium der Philosophie vortragen will, ist es meine hohe Absicht, Sie zur Bewerbung um das höchste Gut, welches dem Menschen werden kann, zu ermuntern, und Ihnen zur Erlangung desselben dadurch behülflich zu seyn, daß ich die Quelle, aus welcher es ursprünglich fliest, in Ihnen selbst öffne. Dieses Gut ist der Besitz seiner selbst, und eines der vorzüglichsten Mittel, dazu zu gelangen, das Studium der Philosophie, oder das sich selbst bewuste und wissenschaftlich geordnete Streben nach der wahren und höchsten Erkenntniß.

Es ist der nächste Zweck dieser Vorlesung, darzuthun, daß der Mensch nur in der Erkenntniß des Wesens sich selbst wahrhaft besitze, und daß dieser Besitz nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut des Menschen sey.

Alles, was wir ausser uns selbst zu besitzen meynen, überwältiget uns vielmehr, als daß wir es wahrhaft besitzen sollten. Dieses kann nicht so nothwendig seyn, daß es nicht anders seyn könnte, da sich auch Zustände denken und in der Erfahrung

nachweisen lassen, in welchen der Mensch, ganz hingegeben der Aussenwelt, sie wahrhaft besitzt und damit zugleich im wahren Besitze seiner selbst ist. Solche Zustände sind z. B. der kindliche und künstlerische. Wir denken uns das von der Selbstsucht der Eltern und anderer Menschen noch unbefangene, das noch unverwöhnte Kind, wie es an das abgenutzte und werthlose Spielzeug seine ganze Seele hingiebt und doch in ihm die ganze Welt besitzt, wie diese todte, aber vom Kinde beseelte Masse die mannigfaltigsten Thätigkeiten aus der werdenden Seele hervorzaubert, welche keine andere Einheit haben als die sich gleiche Ruhe und die Seeligkeit des Selbstgenusses. Auch der Künstler wird fortgerissen von dem Gegenstande, an welchen seine Idee sich heftet; aber nicht weniger wird der Gegenstand von der Gewalt der Idee aus seiner Trägheit gerissen und frey von den Banden, welche um jedes Ding durch die anderen gelegt sind und es in seiner räumlichen und zeitlichen Beschränktheit festhalten, in die unendliche Bahn der Idee gezogen. So ist das Verlieren des Künstlers in die Aussenwelt wahrer Besitz derselben und zugleich Selbstbesitz der Künstlerseele, indem ihr Daseyn und das des Gegenstandes sich gegenseitig durchdringen und die Frucht dieser innigen Vereinigung, das Ebenbild der Seele,

das Kunstwerk, die Sehnsucht der Seele befriediget. Wer ist endlich so ganz verloren, daß er nicht ähnlicher Zustände sich bewußt wäre, in welchen, wie der gesunde Körper keinen Theil von sich, abgesondert von den anderen, und seine eigene Schwere nicht empfindet, so auch die Seele mit der Aussenwelt in Eine Harmonie zusammenschmilzt, in welchen alles beseelt und den Grundton der eigenen Seele widerhallend erscheint, diese aber in der freyen und nothwendigen Hingebung an Alles kein anderes Bewußtseyn von sich selbst hat, als das einer Seligkeit, die von Freude so weit als von Schmerz entfernt und reiner Genuß des Daseyns ist.

Es kann also nicht in den äusseren Dingen, wie sie an sich und in der Wahrheit sind, auch nicht in dem wahren Verhältnisse derselben zum menschlichen Gemüthe der Grund liegen, wenn die Menschen Sklaven der Aussendinge werden, indem sie streben sie zu ihrem Eigenthum zu machen. Nahe zwar liegt die Erklärung, daß der Mensch nicht der Aussendinge, sondern seiner Begierden Sklave werde. Allein woher entsteht uns, so müssen wir weiter fragen, das heftige Verlangen nach vermeinten Gütern? Entsteht es aus irriger Vorstellung, verbunden mit falschem Urtheile und Schluß oder hat die Begierde eine eigenthümliche Wurzel in der

menschlichen Natur und sind Irrthum und Wahn die Wirkung der Begierde? Unsere Meynung ist, daß Begierde und Wahn aus gemeinschaftlicher Wurzel hervorsprossen, daß sie dem zufolge immer gleichzeitig erscheinen und so in Wechselwirkung stehen. Diese Wurzel ist der Schein, dessen Entstehung und wahre Beschaffenheit nachgewiesen werden muß, wenn die erkannte Wahrheit nicht in Gefahr kommen soll, von ihm umstrickt und verdunkelt zu werden. Ich halte es daher für angemessen, diesen Gesichtspunct für die Untersuchung zu nehmen, durch welche ich Sie zur wahren Erkenntniß des Wesens führen will.

Schein ist nur da möglich, wo Erscheinung ist; Erscheinung ist nicht ohne Bewußtseyn und Bewußtseyn nicht ohne Freyheit; Freyheit aber ist immer mit irgend einer Nothwendigkeit verbunden. Diese Sätze werden meine Untersuchung leiten.

Die Gesetzmässigkeit einer Erscheinung ist nicht die Wahrheit derselben, beweiset sie nicht einmal, sondern führt nur auf die Voraussetzung, daß sie wahr sey. Denn auch die gemeinen Sinnentäuschungen erfolgen gesetzmässig und wir erkennen sie nur als Täuschungen, indem wir ihren Widerspruch bemerken mit der allgemeinen Erscheinung, die wir nicht nach ihrer Gesetzmässigkeit, sondern nach an=

deren Gründen schon als wahr erkannt haben oder wegen ihrer Allgemeinheit dafür halten. Selbst diese Allgemeinheit nach Raum und Zeit kann der Erscheinung nur eine relative Wahrheit geben, nach welcher jedes Besondere derselben nothwendig dieses ist, weil es mit dem Ganzen im nothwendigen Zusammenhange steht. Zwar genügt vielen diese relative Wahrheit und Nothwendigkeit der Erscheinung und sie sind sogar geneigt, das Vorgeben anderer, daß sie eine absolute Wahrheit und Nothwendigkeit in ihr erkennen, für eine subjective Täuschung zu erklären. Indessen läst sich kein positiver Grund denken, auf welchen sie diese Behauptung stützen könnten; auch führen sie keinen an, sondern meynen eben nur, weil sie überall in der Erscheinung nichts als relative Wahrheit erblicken, und diese Erfahrung eine allgemeine nach Zeit und Raum ist, so müsse jede andere Erkenntniß blos scheinbar seyn. Fordert man jedoch einen Beweis, so gehen sie auf gewisse widersprechende Bestrebungen in der menschlichen Natur zurück und erklären diese weiter aus dem Gegensatze des Theoretischen und Praktischen; müssen sie aber in dem Letzteren ein Absolutes ausser der Erscheinung anerkennen, so begnügen sie sich mit dem Glauben und bedenken nicht, daß dieser Glaube auch in die Erscheinung

und in die innigste Verbindung mit ihr tritt, daß er das nothwendige Streben offenbaret nach der Erkenntniß des Absoluten in der Erscheinung. Dieses Gefühl der ursprünglichen Einheit des Theoretischen und Praktischen im Menschen war es auch, welches Kant nöthigte, der Erscheinung, deren relative Nothwendigkeit und Wahrheit er in der vollständigen Gesetzgebung des Verstandes nachwies, ein Ding an sich als nothwendige Voraussetzung zum Grunde zu legen, obgleich diese Annahme gleich einem Krebsschaden auf sein System der Erkenntniß zurückwirkte und machte, daß es, sobald es seiner Hand entwachsen und von anderen aufgefaßt war, Modificationen erlitt, die eine Katastrophe desselben erwarten liessen.

Wir dürfen demnach, ohne auf die Aussagen der Skeptiker und Kritiker Rücksicht zu nehmen, folgendes behaupten. Nur jene Erscheinung ist wahr, in welcher wirklich etwas erscheint, und nicht das ist das Wahre in der Erscheinung, wodurch sie nach ihrer Möglichkeit als Erscheinung bedingt ist, sondern das Nothwendige in ihr, wodurch sie wirklich ist, und ohne welches selbst jene Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinung als solcher nichts wären. Mit anderen Worten. Die Frage nach der Wahrheit der Erscheinung ist zunächst nicht auf ihre Form, sondern auf ihr Wesen

gerichtet, und einer Erscheinung, welche uns dem Wesen nach unerkannt und nur in der Form festgestellt ist, können wir wohl Richtigkeit, nicht aber Wahrheit beylegen, wir können sie erfahren, nicht aber erkennen.

Wenn nun Schein das der Wahrheit Entgegengesetzte ist, so werden wir auch einen doppelten Schein unterscheiden müssen, einen relativen und einen absoluten. Jener wird statt finden, wenn die Gesetze der Erscheinung als solcher nicht genugsam erkannt oder verkehrt angewendet werden; dieser, wenn etwas als Wesen der Erscheinung angenommen wird, was es nicht ist. Die zweite Art des Scheines, von welcher wir hier allein sprechen, ist dadurch möglich, daß das Wesen nicht erscheinen kann, ohne daß zugleich die Erscheinung selbst nach eigenen Gesetzen und Bedingungen vorgehe und bestehe, und daß diese Gesetze und Bedingungen, obgleich sie ihren Ursprung im Wesen haben, doch zugleich der Erscheinung eine relative Wahrheit und Nothwendigkeit geben, nach welcher sie für sich betrachtet werden kann. Da nun auf diese Weise neben der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit auch eine relative besteht, so ist es wohl möglich, einerseits, daß die relativ-wahre Form der Erscheinung dem Wesen als seine absolut-wahre Form bey-

gelegt, andererseits, daß der Form der Erscheinung als Erscheinung ein nur relativ=wahres und nothwendiges Wesen untergelegt werde. In beiden Fällen muß absoluter Schein entstehen, weil die Stelle des Absoluten mit einem Relativen ausgefüllt wird. So wurden häufig genug, selbst im Gebiete der Philosophie, die Gesetze und Form der Erscheinung als solcher auf Gott übergetragen, und eben so häufig eine todte Materie oder ein todter Geist, eine ruhende Kraft, der Erscheinung als ihr Wesen zum Grunde gelegt. Dieß wird hinreichen zur richtigen Vorstellung vom Scheine und seiner Möglichkeit.

Erscheinung und Bewußtseyn sind Eines zugleich und sich entgegengesetzt, jenes in der Empfindung, dieses im Denken. Die Frage, ob unseren Empfindungen Gegenstände entsprechen und ob diese in den Empfindungen so sich ausdrücken, wie sie für sich wirklich erscheinen, hat genau erwogen keinen Sinn. Denn die Empfindungen selbst sind ganz gegenständlich, was wir wirklich empfinden, ist auch wirklich und die Empfindung ist seine Wirklichkeit; die Empfindungen sind aber auch ganz subjectiv, und was empfunden wird, eignet nicht mehr blos dem nothwendigen Seyn der Dinge, sondern ist zugleich freygegeben für ein freyes Seyn des Geistes. Der Begriff von der Empfindung

wurde, wie der Begriff von der Erscheinung, von den Philosophen häufig in unauflösliche aber unnöthige Schwierigkeiten verwickelt, die man nur dadurch überwinden kann, daß man zeigt, daß sie in einem ursprünglichen Mißbrauche des Denkens und in einer verkehrten Richtung des Geistes überhaupt ihre Quelle haben.

Das Denken ist ein Trennen und Verbinden, so tritt es nehmlich im Bewustseyn hervor und jeder Denkact des Bewustseyns ist eine Einheit des trennenden und verbindenden Thuns im Denken. Wer nun, von der Gewohnheit bestimmt, meynet, es gebe kein anderes Denken und kein anderes Bewustseyn, als eben dieses, wer es übersieht, daß dieses Denken und dieses Bewustseyn nur im Gegensatze mit der Erscheinung dieses ist — der muß freylich in sonderbare Verwirrung gerathen, wenn er das, was unter und über dieser Sphäre liegt, zum Gegenstande dieses seines Denkens macht, und man muß ihm rathen, das zu thun, was die Einsichtigsten unter denen, die von einer absoluten Erkenntniß nichts wissen wollen, wirklich thun, sich mit klarem und festem Selbstbewustseyn auf die Sphäre des relativen Denkens und Wissens zu beschränken, das Darüber aber so wie das Darunter dem Glauben anheim zu stellen, den Glauben in seinen Rech-

ten zu lassen, ihn nicht mit Definitionen, Gründen und Folgerungen auszurüsten, und nicht mit unbewaffneten Augen die mikroskopischen und teleskopischen Beobachtungen widerlegen oder beschämen zu wollen.

Wohl kann der Mensch nicht durch Zurückbildung Thier, Pflanze, Stein werden, um auf diesem Wege die Natur der unter ihn gestellten Dinge in Identität herauszufühlen; auch kann er nicht Gott selbst werden, um Gott in seinem wahren Seyn auf diesem Wege zu erkennen. Aber er kann natürlich und göttlich denken und beyderley Denken von demjenigen unterscheiden, welches ihm als Zwielicht für seinen Zwitterzustand gegeben ist; er kann einsehen, daß das relative Denken und Erkennen nur ein stellvertretendes ist in Ermangelung einer absoluten Gestaltung der Seele, welche der Seele als Ziel gesetzt und dadurch möglich ist, daß das Denken in der einen Richtung bis in den Ursprung der Dinge zurück, in der anderen bis zur Vollendung der Welt hinaus reicht.

Es giebt ein Denken vor dem Bewußtseyn und ein Denken über dem Bewußtseyn, nur trägt es verschiedene Namen. Das Denken vor dem Bewußtseyn ist das Denken in der Empfindung, das Denken über dem Bewußtseyn das Denken im Handeln; jenes ist an und für sich betrachtet, nur das tren-

nende, dieses an und für sich betrachtet, nur das verbindende Denken. Absolute Analysis und absolute Synthesis sind die Pole des Bewustseyns, die ausser ihm selbst fallen und doch es zusammenhalten, während im Bewustseyn selbst Analysis und Synthesis stets ein relatives Verhältniß geben.

Richten wir nun das Denken blos auf die Relationen der Dinge, die mit dem Bewustseyn zugleich gegeben sind: so dürfen wir wohl die Formen des Urtheils auch für objectiv gültig ansehen. Richten wir es aber auf das Seyn vor dem Bewustseyn, auf die Natur in ihrer Selbständigkeit und in ihrem eigenen Daseyn: so müssen wir zuerst dem Organ, welches sie uns selbst zum Behuf ihrer Erkenntniß gegeben hat, der Empfindung vertrauen, und da die Empfindung, obgleich für sich ein Aufthun der Natur, dennoch mit der Zeit verbunden in dieser sich schliest, und dem Bewustseyn Object wird: so müssen wir zweytens durch unser Denken diesen Schluß aufheben und die Empfindung in ihre natürliche Freyheit, welche sie vor dem Bewustseyn hat, zurück versetzen; wir müssen endlich in dieser Analysis, in welcher das Freye als ein von dem Nothwendigen abgesondertes, folglich als eine besondere Form im Gegensatze einer allgemeinen erscheint, der Idee uns hingeben, welche von selbst

und unmittelbar als das ewige Band des Wesens und der Form sich kund thut, so wie nur das zeitige Band, als blosse Verknüpfung (Eindruck) zum Behufe des Bewustseyns, aufgehoben ist. In der Idee erscheint jedes Ganze der Empfindungen, von uns Ding genannt, als eine besondere Offenbarung des Wesens, in der Art, daß das Empfindbare oder Freye in ihm als die Form und das Leibliche, die Idee aber oder das Band, durch welches es in dem Wesen selbst ist, als das Wesentliche und die Seele desselben erkannt wird.

Ich kann diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne einige Worte zu sagen über das erste unter den Mißverständnissen, von welchen die Naturphilosophie theils durch ihre Pfleger theils durch ihre Gegner verdunkelt wird.

Philosophen und Theologen behaupteten sonst, daß nicht weniger göttliche Macht erfordert werde, das Geringste und Kleinste, wie das Vornehmste und Gröste, das Sonnenstäubchen und die Milbe, wie den Weltkörper und den Menschen zu schaffen. Hiermit sagten sie, daß ein jedes Ding das gleiche Recht und die gleiche Kraft zu seyn in sich habe. Von diesem ursprünglichen Seyn aller Dinge oder von der ihnen einwohnenden Kraft zu seyn fragt es sich: ist es von dem göttlichen Seyn unterschieden oder nicht?

Alles was ist, muß auch da seyn, oder kann nur in einer Form seyn. Die allgemeine Form des Daseyns ist die Materie, und so fragt es sich zweytens: ist die Materie Eines mit der ihr einwohnenden Kraft zu seyn, oder von ihr verschieden?

Jedes Ding hat endlich ausser der allgemeinen Form des Daseyns noch eine besondere Art oder Form, durch welche und in welcher es für sich selbst da ist. Es fragt sich also drittens: ist diese besondere Form mit dem ursprünglichen Seyn und mit der allgemeinen Form des Daseyns Eine oder ist dieses Dreyfache ein Verschiedenes?

Die Naturphilosophie, sagt man, behauptet diese dreyfache Einheit, und so ist sie nach der ersten Atheismus, nach der zweiten Materialismus, nach der dritten Polytheismus.

Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in wiefern diese Vorwürfe gegründet seyen oder nicht, noch auch, in welchem Sinne und unter welcher Voraussetzung sie wirklich als Vorwürfe betrachtet werden müssen. Ihr Gebiet liegt vor der Trennung des Bewußtseyns und der Erscheinung und so ist ihr Gegenstand die Erscheinung des Wesens als absolute Erscheinung ohne Einmischung der Relationen; ihr Organ aber ist die Empfindung, in welcher die Erscheinung, obgleich als nothwendige und freye sich

selbst entgegengesetzt, dennoch mit dem Bewustseyn Eines ist, und das analysirende Denken, welches das im zeitigen Bewustseyn zur Einheit Verbundene so löset, daß die Idee als die ursprüngliche Einheit in den Dingen selbst erkannt werden kann.

Das auf die Natur gerichtete analysirende Denken setzt, nach Aufhebung der relativen Einheit, zuerst den sinnlichen Glauben an die Natur als Thesis, dieser sodann den Glauben an das Uebersinnliche als Antithesis entgegen und findet in der richtigen Auffassung dieses Gegensatzes, in der Richtung auf die Natur, das Absolute der Natur, das ist, die Art, wie die Dinge im Wesen Eines, und wie das Wesen als Einheit in den Dingen ist.

In Gegensatz treten Bewustseyn und Erscheinung, wenn die, auch das Bewustseyn in der Einheit mit der Erscheinung, das ist, die Empfindung begleitende Freyheit ihrer selbst sich bewust wird. Die Freyheit nehmlich, selbst nicht Wesen und doch ohne Wesen nichts, gleichsam der Hauch und der Laut des sich verkündigenden Wesens — erscheinet sie blos als das Product der gelösten und in sich selbst zerfallenen Empfindung, muß, ihrer Natur zufolge, die getrennten Factoren der Empfindung, jeden als für sich wesentlich und als ein Ganzes setzen und dadurch in sich selbst getheilt theils zu-

rückstreben zu der früheren Vereinigung mit dem Wesen in Besonderheit des Bandes, theils vorstreben zu einer neuen und höheren Verbindung mit dem Wesen in Allgemeinheit des Bandes. Dieses doppelte sich widersprechende Streben der von dem Wesen getrennten Freyheit, ist die eigene wunderbare Natur des Ich an und für sich selbst betrachtet; das erstere Streben aber der theoretische, das andere der praktische Gebrauch der Freyheit.

Wenn nun das Ich, oder die vom Wesen verlassene Freyheit, nach der früheren Vereinigung mit dem Wesen auf theoretischem Wege zurückstrebt: so strebt es nach Etwas, das für das Ich schlechthin nicht ist, weil das Ich eben nur aus der Auflösung jener Verbindung hervorgeht, und wird zu der Voraussetzung einer Wesenheit genöthiget, die ihm wie im Spiegel seine eigene Unwesentlichkeit zurückgiebt.

Dieses Streben kann also keine Befriedigung finden und das Ich gewinnt durch die Voraussetzung einer Wesenheit für die besonderen Formen der Erscheinung nur eine scheinbare Haltung in sich selbst, so daß es sich, auf jener Voraussetzung ruhend, mit der Zeit fortbewegen kann.

Mit gleicher Nothwendigkeit strebt das Ich die ihm in der obwaltenden Trennung eigenst zugegebe-

ne Form des Bewußtseyns zu realisiren, daß heißt, die Welt oder die Erscheinung in der Art und Form, wie sie vom Bewußtseyn aufgenommen wird, auch in der That und Wesenheit zu besitzen, und, was in diesem Streben zugleich als dunkle Ahndung enthalten ist, durch diesen Besitz mit dem Allwesen sich zu verbinden, oder selbst allwesentlich zu werden. Dieses geahndete Ziel seines Strebens anticipiret das Ich in der Voraussetzung eines Wesens, welches im Besitz der Allheit der Form lebt und in seiner höchsten Vollkommenheit seinen Selbstgenuß und seine Seeligkeit besitzt. Diese dunkle Ahndung ist allerdings der auch in die Zwietracht unserer Natur gelegte Saame der Erkenntniß des Wesens und reist, kommt sie zum klaren Bewußtseyn, die Freyheit aus dem Gegensatze, in welchem sie als Ich befangen ist; ohne dieses aber steht das Wesen, wie man auch den Weg zum Ziele bahnen mag, nur als Spender dessen am Ziele, was das Ich begehret.

Das Voraussetzen einer Wesenheit in die Vergangenheit der Freyheit ist theoretischer, und das Hinaussetzen einer Wesenheit in die Zukunft der Freyheit ist praktischer Glaube. Beyderley Setzen der Freyheit ist Glaube zu nennen, weil die Wesenheit für die Freyheit nicht gegenwärtig ist; jener

aber ein theoretischer, weil er auf eine Realität gerichtet ist, die für die Freyheit schon da war und von ihr nur anerkannt wird — dieser ein praktischer, weil er auf eine Realität gerichtet ist, die durch das Thun und Schaffen der Freyheit und für sie errungen werden soll.

Wir sehen hieraus, auf welche Weise der natürliche Glaube an Dinge an sich und der an Gott in uns gestellt sind. Der Glaube selbst ist nicht Täuschung, sondern der theoretische die nothwendige Voraussetzung, der praktische das nothwendige Ziel der als Ich im Gegensatz sich findenden Freyheit. Allein das muß man fragen, ob dieser Gegensatz ein ursprünglicher und an sich nothwendiger, folglich unüberwindlicher, oder ob er bedingt und von der Art sey, daß er in jedem Menschen von selbst untergeht in einer höheren Einheit, wenn auch diese von dem Menschen nicht anerkannt wird. Das Letzte ist nun wirklich der Fall, und ich kann mich, um der Kürze wegen des Beweises überhoben zu seyn, zur Bewährung auf Thatsachen der gemeinen Erfahrung und der Philosophie berufen.

Denn glauben wir auch in dem Zustande der Trennung an eine Wesenheit der besonderen Dinge, so müssen wir sie doch zugleich in Abhängigkeit denken von dem Allwesen, wir mögen dieses, nach

dem praktischen Glauben, als Gott, oder auf den theoretischen beschränkt, als Allmaterie denken. Unwillkührlich also und mit derselben Nothwendigkeit, welche der zweyfache Glaube hat, setzen wir eine Einheit der doppelartigen Wesenheit voraus, so daß es zunächst nur darauf ankommt, ob wir diese Einheit blos als die höchste formelle Verknüpfung des Denkens und Bewustseyns ansehen, und den wesentlichen Zwiespalt des Ich bestehen lassen, oder ob die Freyheit, der Einheit ganz zugewendet, ihre Ichheit mit dem doppelten Glauben an sie hinzugeben vermag. Die Philosophie hat uns, in ihrer Art, dieselbe Erscheinung schon sonst, am klarsten aber in der neuen Zeit gegeben. Kant hielt sich in dem Gegensatze der Freyheit und nahm ihn als ursprünglichen und nothwendigen. Dieß mochte wohl im Anfange geschehen und sich bewähren lassen; aber die Erkenntniß kam nicht zum Schlusse, und die verkannte Einheit rächte sich mit vernichtenden Widersprüchen im Theoretischen und seltsamen Inconsequenzen im Praktischen. Die Freyheit hat sich hierauf in ihrer wahren Selbstheit durch Unterwerfung des Gegensatzes kund gethan, und wie man auch sonst über die Wissenschaftslehre urtheilen mag: so ist doch das gewiß, daß durch sie die Einheit der Freyheit für alle Zeiten festgestellt und

hiermit der Schlüssel zu der Natur des menschlichen Geistes gefunden worden ist.

Wohl mögen viele, so wie das Denken vor dem Bewustseyn in der Empfindung für eine blos thierische Bewegung, so das Denken über dem Bewustseyn für ein sich selbst übersteigendes ansehen und deswegen beyde Arten zu denken verwerfen. Solche nehmlich, welche sich im Reiche der Beziehungen behaglich angebauet haben, und denen aus diesem Grunde und aus Gewohnheit der Schein theurer geworden ist als die Wahrheit. Indessen was ist doch das menschliche Handeln anderes, als ein durch den Willen bekräftigtes Denken, und wenn der auf die Erscheinung gerichtete Wille durch kein Handeln befriediget werden kann, und nach allem, was erstrebt worden und zu erstreben möglich ist, noch die Sehnsucht übrig bleibt nach einem Reellerem und Bleibenderem, als die Erscheinung gewähren kann: ist diese Sehnsucht nicht das, so wie über die Erscheinung so auch über das Bewustseyn hinausgehende Denken?

Dieses Denken ist, wie das Empfinden, von dem gewöhnlichen logischen Denken darin wesentlich verschieden, daß es mit seinem Gegenstande so verbunden und Eines ist, daß dieser der Freyheit, zugleich mit ihrem Acte, welcher eben der Denkact ist,

unmittelbar gegenwärtig gestellt wird. Der dem Denken im Empfinden unmittelbar gegenwärtige Gegenstand ist die in der Erscheinung als besondere und leiblich dargestellte Idee, das unendlich mannigfaltige und in jeder Gestalt zur Einheit zusammenstrahlende Bild des Wesens in seiner Hervorbildung.

Jeder menschlichen Seele sind diese Ideen eingeboren, doch nur der Künstler vermag es sie wieder darzustellen und so scheinen sie ihm eigenthümlich zu seyn, während blos die allen Menschen gemeine Empfindung in ihm so stark ist, daß sie über den gewöhnlichen Zustand der Trennung obsieget. Es gab ganze Nationen von künstlerischer Gemüthsstimmung, auch kann jede Nation in einer gewissen Periode ihrer Entwickelung dahin gelangen und wird dann keine verfeinerte Cultur, sondern nur ihren reinen Naturstand darstellen.

Der dem Denken im Handeln unmittelbar gegenwärtige Gegenstand ist die im Bewußtseyn als allgemeine und geistig dargestellte Idee; die in Einheit und Allgemeinheit in das Wesen sich zurückbildende Form — wir würden sagen, das in der Zeit wahrhaft geoffenbarte Wesen selbst in seiner Zurückbildung in sich selbst, wenn uns die Stelle der Offenbarung des Wesens schon gegeben wäre. In

jeder wahren menschlichen Handlung ist das, was ihr unendliche Kraft und unüberwindliche Selbständigkeit giebt, die allgemeine Idee als Form des Bewußtseyns und wenn die Ethiker das Princip für die menschlichen Handlungen aufsuchen: so ist ihr Streben dahin gerichtet, die allgemeine Idee als Form des Bewußtseyns auszudrücken. Daß aber dieses des menschlichen Strebens würdigste Ziel noch nicht erreicht wurde, daran sind wohl die Philosophen selbst größtentheils schuld, indem sie die allgemeine Idee mit dem Begriff der Allgemeinheit verwechselten, dem zufolge den Menschen auf einen künftigen Zustand verwiesen und damit den wesentlichen Charakter der Idee übersahen, den, daß sie der Freyheit unmittelbar gegenwärtig seyn müsse.

In beiden, im wahren Empfinden sowohl als im wahren Handeln, ist jene bedingte Nothwendigkeit aufgehoben, welche dem leeren Ich, so lange es in sich selbst unthätig in dem Gegensatze verharret, mit welchem es zugleich geboren wird, zugegeben ist und einerseits in der todten Berührung der Gegenstände, andererseits in dem Treiben nach selbstsüchtigen Zwecken ihre Macht beweiset. Zur Befreyung von dieser selbst blinden und die Seele in Finsterniß hüllenden Macht wird etwas erfordert, was man für das Gröste und zugleich für das

Kleinste ansehen kann, die Bekräftigung der Freyheit, eine Begeisterung, welche unendliche Kraft mit unendlicher Ruhe verbindet, und eben so als ein Geschenk der Natur wie als ein Geschenk Gottes, in beyden Fällen aber unmittelbar durch uns selbst an uns kommt.

Die religiöse Begeisterung kann, so wie auch die, welche von der Natur kommt, einen doppel-Charakter haben und entweder einen Mittelzustand oder den wahren Zustand des Menschen als Menschen darstellen. In einen mittleren und gleichsam nur halb wahren Zustand versetzt die religiöse Begeisterung den Menschen dann, wenn sie bewußtlose Versenkung in die allgemeine Idee als blosses Gefühl des Wesens ohne klare Erkenntniß ist. Nicht allein das Ich, sondern die Freyheit selbst geht unter, es verliert sich der Mensch.

So kann auch die Begeisterung der Natur Idololatrie seyn und den besonderen Formen ein Wesen leihen, welches in der Einheit der Begeisterte in sich nicht erkennet.

Verschieden von diesen Arten der Begeisterung ist die Begeisterung der Vernunft blos darin, daß sie, wo sie ist, auch den Menschen nothwendig in seinen wahren Zustand versetzt, indem sie ihn das Eine Wesen auf unmittelbare Weise erkennen läßt.

Diese philosophische Begeisterung ist wohl mit Recht die reine und ursprüngliche zu nennen, denn sie ist es, welche jede andere Begeisterung durch die eine und ewige Wahrheit läutert und heiliget; doch wird auch sie der religiösen und künstlerischen Begeisterung nicht leicht ermangeln, obgleich sie zu ihrer Wesentlichkeit ausser sich nichts bedarf. Sehen wir aber auf die Art, wie die Begeisterung auf andere und das Ganze wirkt, so behauptet die religiöse, sie mag wahr seyn oder nicht, die erste, die philosophische die letzte Stelle. Denn jene ergreift die Individualität des Menschen, bemeistert sich seines Lebensgefühls, und so wird Einer Stellvertreter für Tausende; diese dagegen läst den Menschen in sich selbst das Wesen erkennen und macht ihn dadurch zum Stellvertreter der gesammten Menschheit. Da es nun leichter ist, sich hinzugeben an Einen, der Viele anzieht, als Alle in sich zu tragen: so ist nicht zu verwundern, wenn die religiöse und philosophische Begeisterung im verkehrten Verhältniß wirken. Die künstlerische hält in jeder Betrachtung die Mitte und so ist sie auch die vermittelnde und wenn nicht am stärksten doch beharrlichsten wirkende.

Diese kurze Charakteristik der verschiedenen Arten der Begeisterung ist von der Art, daß ein

jeder von der Wahrheit derselben sich leicht auf historischem Wege überzeugen kann, und so mag sie denn auch die Stelle des Beweises vertreten, daß weder in dem Denken vor, noch in dem Denken über dem Bewustseyn das Wesen selbst als solches sich offenbare. Wohl offenbaret die Idee das Wesen, aber als besondere in der Hervorbildung und bildlich, als allgemeine in der Zurückbildung und gesetzlich. Auf dem Wendepuncte der entgegengesetzten Richtung der Offenbarung erscheint die nakte Zeit, aus welcher das Ich und die Relationen geboren werden; aber im Gegensatze der Zeit wird die Freyheit von der Idee, die das sich Wendende ist, bekräftiget und im Gegentheil die Idee von der Freyheit in absoluter Einheit gefast.

Die Einheit der Idee in der von der Idee bekräftigen Freyheit ist das absolute Seyn, nicht die Idee des Seyns, sondern das Seyn der Idee, die einzig wahre und unmittelbare Offenbarung des Wesens als solchen. Dieses Erste und Ursprüngliche der Menschheit ist so absolut einfach, daß man mehr in Gefahr ist, zu viel als zu wenig darüber zu sagen, da selbst der Satz der Identität zur Bezeichnung des absoluten Seyns nicht bequem genug ist. Ich will sie daher m. H. lieber auf einige Erscheinungen aufmerksam machen, in welchen das

absolute Seyn als Offenbarung des Einen und ewigen Wesens kenntlich wird.

Was macht den gerechten, den tapfern, den standhaften Mann? Was läßt ihn über Furcht und Hoffnung siegen? Er kann für das heilige und ewige Gesetz des Rechtes und der Tugend, er kann auch für die Ehre und Würde seiner Individualität sterben. Doch weder das Gesetz noch das Ehrgefühl giebt ihm die Kraft zur freyen Aufopferung, sondern die erste Wahrheit und Realität seiner Natur: daß sein wahres und ewiges Seyn, daß die Sache des ewigen Wesens an die Heiligkeit des Gesetzes und der Ehre gebunden ist. So wohnt der wahre Gott zugleich mit persönlicher Unsterblichkeit in seiner Brust, und diese seine Vereinigung mit Gott ist ihm der wahre Selbstbesitz, die feste Grundlage und die erste seiner Seeligkeiten.

Stellen wir uns dagegen einen Menschen vor, der sein halbes oder ganzes Leben in Irrthum und Wahn als Opfer seiner Begierden verloren hat. Er sey selbst noch nicht ganz untergegangen in dem Nichts der Beziehungen, ein ausserordentliches Ereigniß, oder der plötzlich sich darstellende Tod rege sein Innerstes auf: woher die plötzliche Umwandlung seiner ganzen Art zu seyn und zu erkennen? Warum sieht er jetzt alle Theile seines verflossenen

Lebens, alle Gegenstände der Welt in entgegengesetztem Lichte und Richtung? Warum muß er nicht eben so stufenweise zum Wahren zurückkehren, wie er seinem Verderben entgegenging? Er hat den neuen, den ursprünglichen Menschen angezogen, das absolute Seyn ist in ihm aufgegangen zugleich mit absoluter Freyheit, er ist mit und in Gott und Gott in ihm. Die Erkenntniß der allgemeinen Idee, des von ihm beleidigten Gesetzes würde ihn mit Schrecken, die Erkenntniß der besonderen Idee über den Untergang seiner Individualität mit Verzweifelung erfüllen; aber das ihm in der reuigen Selbsterkenntniß wiedergegebene Seyn zerschmettert blos sein eitles und nichtiges Leben, um aus dem Ruine ein neues mit göttlicher Wurzel hervorblühen zu lassen.

Es ist leicht zu sehen, daß in der Erkenntniß des Wesens das Wesen von der Erkenntniß auf keine Weise zu unterscheiden und daß in ihr aller und jeder Gegensatz aufgehoben ist. Damit wird aber der Mensch so wenig vergöttert, daß weit mehr diejenigen diesem Vorwurfe sich aussetzen, welche das Wesen auf irgend eine andre Weise, im Glauben und in der Ahndung, erfassen wollen. Denn eben dadurch, daß mein ursprüngliches und wahres Seyn zugleich meine absolute Erkenntniß und um-

gekehrt diese jene ist, dadurch ist mein eigenes Wesen die Offenbarung des ewigen. Wem dieses nicht gewiß ist, und wie könnte es dem seyn, der sein eigenes Seyn von dem ewigen Seyn Gottes so unterscheidet, wie es von denen geschieht, die auf Glauben und Ahndung zu ruhen meynen: wie kann der doch irgend ein schlechthin Nothwendiges im menschlichen Seyn und Leben finden, wie kann er irgend Einen zur Anerkennung des ewigen Seyns, des Wahren, des Guten nöthigen, und was ist die Menschheit und welches ihre Bestimmung, wenn es keine solche Nöthigung giebt? Sich auf Freyheit berufen — wahrlich! das reicht im Reiche der Erkenntniß nicht zur ersten Definition hin; im praktischen Leben aber wird der kräftige, der ganzen Welt Gesetze gebende Egoist als der Gott auftreten, an welchen du kraft deiner Freyheit glauben mußt.

Wo die Erkenntniß des Wesens nicht ist, da tritt an die Stelle derselben ein Schein, der in der Offenbarung des ewigen Wesens nothwendig, folglich an sich nicht böse ist, sondern die objective Möglichkeit des Bösen in sich trägt. Wir müssen also den Schein als objectiven und subjectiven betrachten.

Der Schein überhaupt ist nothwendig in der Offenbarung Gottes, weil Gott nicht blos eine Form von sich, sondern zugleich sein Wesen offenbaret und weil diese Offenbarung nur durch und in der Freyheit möglich ist. Nehmlich nur im absoluten Gegensatze der Form kann das Wesen als Wesen sich kund thun und der Wendepunct der entgegengesetzten Form ist die Freyheit.

Die Form ist sich in der Richtung entgegengesetzt; die eine führt vom Wesen ab, die andere zum Wesen hin. Die Freyheit also als Wendepunct ist wesenlos und zugleich Streben nach dem Wesen.

Da der Gegensatz der Form ein absoluter ist, so ist auch in jedem Act der Production der Form die doppelte Richtung und der Wendepunct gegeben, gleichsam als nothwendiger Reflex des an sich ewigen Actes. Dieser Wendepunct als das Wesenlose und zugleich Streben nach dem Wesen, ist, objectiv betrachtet, die Zeit.

Die Zeit strebt ins Unendliche; aber sie wird von der Form zur Kreisung in sich selbst bezwungen und läßt, als in sich kreisend, die Freyheit in der Form erscheinen, so daß die Freyheit nichts anderes ist, als die in sich selbst gekehrte oder bewußte Zeit.

Die wesenlose Zeit ist an sich nichts, aber sie ist doch Reflex und Wendepunct der Form und so muß sie sich auch als nichtig dadurch bewähren, daß sie ein Scheinwesen setzt. Dieses Scheinwesen ist die im sinnlichen Stoff oder Eindruck sich realisirende Grenze, als nothwendige Folge der Hervorbildung des Wesens aus sich selbst. Ohne dieses Scheinwesen würde das wahre Wesen in der Naturform sich offenbaren müssen; es kann sich aber nur im Gegensatz der Form offenbaren.

Dasselbe ist von der entgegengesetzten Form zu sagen. Die in ihr nach dem Wesen strebende Freyheit muß ein Scheinwesen als Scheingut setzen, weil ohne dieses das Wesen selbst sich offenbaren müßte, welches auch in dieser Form als einseitiger nicht möglich wäre.

Es würden also, ohne den objectiven Schein die Formen der Offenbarung für sich weder einen Grund noch einen Zweck haben, und so würden sie selbst nicht seyn können.

Der subjective Schein aber fällt nur in den Hauptwendepunct der Offenbarung, auf welchen der Mensch gestellt ist, und dieser Schein ist die wahre Wurzel des Bösen. Von ihm weiß Gott nichts, außer etwa, um menschlich zu reden, durch Vermissung einer der unendlichen Offenbarungen

seines Wesens, durch welche Vermissung aber Gott nichts entbehrt, weil in jeder einzelnen sein ganzes Wesen offenbar ist.

Der subjective Schein entsteht, wenn der Mensch als auf den absoluten Wendepunct der Offenbarung gestellt, zur absoluten Freyheit und zur Offenbarung des Wesens in ihr bestimmt, diese Bestimmung verfehlt, wenn seine eigenste Natur, die Freyheit, sich von der Nothwendigkeit nicht nöthigen lassen will. Denn so fällt er in den Gegensatz, in welchem die Einheit nicht gegeben ist, weil der Mensch selbst diese Einheit darstellen soll. Der menschliche Fall ist Abfall, wenn wir den Menschen in der Einheit seiner Freyheit mit der Natur, und Rückfall, wenn wir ihn in der Einheit seiner Freyheit mit dem Gesetze betrachten; fassen wir aber den Menschen in der Einheit der absoluten Freyheit mit dem Wesen, so ist sein Fall ein Verfall in ihm selbst. Der Abfall ist ein ursprünglicher, die Erbsünde; der Rückfall persönliche Sünde; der Verfall die Sündhaftigkeit selbst, der Abgrund der Hölle. Es kann eine dreiste Behauptung scheinen, daß das ewige Wesen im Menschen über dem Abgrund der Hölle sich offenbare, und doch ist es gewiß, daß jene unergründliche finstere Tiefe nur im endlichen Vernunftwesen, daß sie eben die Freyheit

als Wendepunct der Offenbarung ist. Damit das ewige Wesen als Wesen und auf absolute Weise in Endlichkeit sich offenbaren könne, muß das endliche Vernunftwesen zugleich absolutes Nichts seyn, und schwerlich darf der der wahren Erkenntniß und des Besitzes des Wesens sich rühmen, welcher nicht diese seine negative Natur, die Freyheit ohne die Haltung des absoluten Seyns, ohne das Licht des ewigen Wesens, in ihrer ganzen Nichtigkeit zugleich mit erkennet.

Die nächste Folge des subjectiven Scheines oder vielmehr die unmittelbare Wirkung desselben ist die Verlöschung des Lichtes, in welchem der Geist seine absolute Gegenwart hat und in der Mitte der Zeit ein ewiger ist. Denn die Zeit, an sich betrachtet, ist nur Vergangenheit und Zukunft, das heißt, Fluß und Bewegung, die in dem Scheinwesen zu einer scheinbaren Gegenwart sich knüpft. Eine solche Gegenwart kann die Freyheit ohne Widerspruch nicht fassen, weil sie selbst die wahre Zeit, die wahre Gegenwart, die in sich selbst kreisende und im Centrum ewig bestehende Zeit ist; und so kann sie, hat sie ihre wahre Gegenwart verloren, nur dem Widerspruch der Zeit anheim fallen.

Eine weitere Folge des subjectiven Scheines ist die Tödtung der Idee, der besonderen sowohl als

der allgemeinen. Das absolute Seyn, von der Freyheit erfaßt, gestaltet sich seine Gegenwart in der besonderen und allgemeinen Idee und ist selbst die Einheit beyder, diese aber sind die doppelt gerichtete Form des Seyns. Ist also die Einheit, das Seyn und Licht verlöscht, so entweicht auch das Leben der Idee.

Hievon wieder als nothwendige Folge ist anzusehen die theoretische und praktische Verfälschung des Menschen in allem seinem Erkennen und Handeln. Erscheinung nehmlich und Bewustseyn werden aus ihrer Vereinigung mit dem Einen und wahren Wesen gerissen, und weil die Freyheit zugleich dem Wesen entfremdet ist und doch einer objectiven Haltung bedarf: so hält sie den Widerschein des Wesens in der Erscheinung und im Bewustseyn für das Wesen selbst, es verbindet sich der subjective Schein mit dem objectiven, Materie und Geist werden aus der Offenbarung des ewigen Wesens ausgeschieden, sie werden als Dinge an sich betrachtet und hiermit ist der Grund gelegt zu allen Irrthümern im Menschen, nicht allein in Beziehung auf das Wesen der Dinge, sondern, da das Ding an sich nur der leblose Schatten der getödteten Idee ist, auch in Beziehung auf die Form.

Es folgt aber auch die praktische Verfälschung des Menschen, indem die Freyheit in Ermangelung des Besitzes des wahren und absoluten Gutes in der Erkenntniß des Einen Wesens, als worin sie ihre Erfüllung und Vollendung findet, den Scheinwesen, als wären sie Theile des höchsten Gutes, nachstreben muß. Die Schranken dieser Vorlesung erlauben mir nicht, hierüber ausführlich zu seyn und so will ich nur das sagen, was sich auf den subjectiven Schein unmittelbar zurückbezieht.

Das Streben der Freyheit nach den Scheinwesen, als wären sie Theile des höchsten Gutes, wird Begierde und Leidenschaft durch drey Bestimmungsgründe.

Zuerst ist es nicht, wie das theoretische, zunächst auf die Form für ein Wissen, sondern auf die Dinge nach ihrem Inhalt, als auf ein Gut zur Besitznehmung gerichtet. Ist also die Freyheit einmal von dem wahren Wesen abgewendet und dieses im Menschen verdunkelt: so verwandelt sich die negative Leerheit, welche der Mensch im Scheinwissen in sich hat, wird ihr ein Scheinwesen als möglicher Besitz vorgehalten, in positiven Hunger.

Zweytens, kann das Scheinwesen in dieser Richtung des Strebens nur in die Zukunft als Zweck gestellt, den Schein von Realität haben; in die

Gegenwart herüber gezogen verwandelt es seine Natur, und die auf diese Weise sich selbst aufdeckende Täuschung, kann sie den Menschen nicht zur wahren Besinnung bringen, muß sein Verlangen nach dem künftigen, wenn nicht höheren doch anderen Scheingute, noch heftiger aufregen. Durch sehr häufigen und schnellen, so wie durch sehr großen und umfassenden Wechsel des Verlangens und der enthüllten Täuschung, kann die Begierde bis zum Wahnsinn sich steigern und der Mensch nur in der Zerstöhrung des Begehrten den wahren Besitz desselben suchen.

Doch der entscheidende und eigentlich erste Bestimmungsgrund der Begierde und Leidenschaft ist die auf dem Throne des Gottes in uns zugleich mitsitzende Dike oder Nemesis als die Gebieterin der Furien. Es mag das göttliche Wesen im Menschen unerkannt und in Dunkelheit gehüllt seyn, der Mensch mag es auch verläugnen können, so ist es doch nur für die Freyheit nichts. Als objectiver und nothwendiger Act, wie der Mensch in Gott als sein Erstgebornes ist, ist es auch im Menschen unvertilgbar und straft als Furie, wenn es nicht als Gott beseeligen kann. Dieß ist der Grund, warum alles Böse dem Guten dienen muß; dieß ist aber auch der Grund, warum die vorzüglichste und kräftigste Natur die verderblichste wird, wenn das

die Welt durchstrahlende Licht in seinem Innern, wo es allein sichtbar wird, erlischt.

Ich will nur noch den wesentlichen Inhalt dieser Vorlesung in wenige Worte zusammenziehen.

Die Freyheit kann sich selbst in der Einheit fassen und damit zugleich das ewige und Eine Wesen offenbaren. So erkennt sie das Wesen und diese Erkenntniß ist, so wie die wahre Offenbarung Gottes als des Wesens, so auch die wahre und wesentliche, die göttliche Individualität des Menschen.

In dieser Erkenntniß ist der Mensch Eigenthum Gottes, er wiederholet den Menschen, der ewig in Gott ist; in ihr ist er aber auch zugleich im wahren Besitz seiner selbst und keines Anderen bedürftig, weil Gott selbst mit ihm und in ihm ist.

Diese Erkenntniß ist also auch wahrhaft das höchste Gut. Wer es nur berühret hat, in dem keimet schon vor dem Grabe die ewige Seeligkeit, er kann nicht mehr von ihm lassen und der Tod ist ihm nur Tilgung der Täuschung und des Wahnes, von welchem er als niederer Mensch befangen ist. Auch weiß er, und nur er weiß es, daß alle Menschen einst, früher oder später, dahin gelangen müssen, unmittelbar vor dem Angesichte Gottes zu stehen und daß es dann noch von ihrer Freyheit abhangen werde, ob sie sich dem ewigen Guten in Liebe zu-

wenden und seelig werden, oder ob sie, in Haß von ihm gewendet, in sich selbst zu Grunde gehen wollen. Der wahrhaft Erkennende liebt also, so wie Gott und das höchste Gut über alles, weil es sein höchster, sein einziger, der wahre Besitz seiner selbst ist, so auch jegliches Geschöpf als Bild Gottes und des höchsten Gutes, besonders aber und wie sich selbst die Menschen, als ebenbürtig zu der ewigen und göttlichen Bestimmung. Er hofft demnach auch und erwartet die endliche Vollendung aller Formen zur Darstellung des Wesens. Sein Glaube aber ist von dem in ihm erkannten Einen Wesen auf die freyen Individuen gerichtet, und ist das Vertrauen, ja die Gewißheit, daß in allen das ewige Wesen auf gleiche Weise wie in ihm sich offenbare, und daß sie es nur in der Freyheit anerkennen dürfen, um zu dem wahren Besitz ihrer selbst zu gelangen.

Zweyte Vorlesung.

Von den verschiedenen Arten der Erkenntniß.

Dem Naturforscher ziemt es nicht, irgend eine Erscheinung der Sinnenwelt auf eine freye nach Absicht und Wahl handelnde Ursache zurückzuführen — aus keinem anderen Grunde, als weil eben nur die nothwendigen Ursachen der Erscheinungen ihre wahre Natur und Beschaffenheit erkennen lassen. Auf entgegengesetzte Weise muß der Gesetzgeber eine freye, nach Absicht und Wahl handelnde Ursache voraussetzen und zugleich dieses, daß, wenn auch alle einzelne Handlungen des Menschen aus nothwendigen Ursachen erkannt werden könnten und müsten, doch der letzte Grund aller seiner Handlungen in ihm selbst, in seiner Freyheit gegeben sey. Er macht diese Voraussetzung mit Recht, weil selbst die Idee eines Gesetzes im Menschen ihre Quelle hat, weil der Mensch, wäre er nicht ursprünglich frey, und wäre die Freyheit nicht wesentlich seiner Natur, weder ein vernünftiges, noch geselliges, noch gesetzgebendes Wesen seyn könnte.

Es scheint hieraus hervorzugehen, daß dem Besonderen und Sinnlichen die Nothwendigkeit, dem Allgemeinen und Idealen die Freyheit wesentlich zustehe. Und doch sehen wir andererseits über alles Besondere der Natur den Zufall und die Zerstöhrung herrschen, das Nothwendige und Bleibende in dem allgemeinen Zusammenhange, im Ganzen; der Mensch aber findet sich nur dann wahrhaft frey, wenn er von Allem auf absolute Weise abgesondert, ganz Selbst, ganz Individuum ist, und von einer Nothwendigkeit umschlungen als Theil des Ganzen und Allgemeinen.

In solchen Widerspruch gerathen wir, wenn wir das Besondere und Allgemeine, das Sinnliche und Intellectuelle trennen und meynen, daß von jedem eine Erkenntniß möglich sey, ohne die Erkenntniß der Einheit beyder. Doch nur der Philosoph erkennet den Widerspruch und dieses zeuget von seinem Berufe, die absolute Einheit zu erkennen. Daher widerfährt auch dem Philosophen, was den Naturforscher und Gesetzgeber nicht trifft und diese in ihrem Geschäfte auf keine Weise stöhren kann, daß er nehmlich einerseits die Ursachen der besonderen Erscheinung nicht zu erkennen vermag, ohne zugleich eine Einheit der Ursachen, eine erste Ursache vorauszusetzen und daß er anderer-

seits die Freyheit im Menschen nicht voraussetzen kann, ohne zugleich das Gesetz der Freyheit als das allgemeine aller freyen Wesen zu erkennen.

Die ersten Naturforscher schauten die Natur an wie Kinder ihre Mutter, die ersten Gesetzgeber handelten gegen die Völker wie Väter gegen ihre noch unmündigen Söhne; jene suchten nur ein Symbol für den zur Beschauung hingewandten Geist, diese eine häusliche Begründung des praktischen Lebens in ihrem Lande, welches ihnen die ganze Welt war; die allgemeine Idee der Menschheit war diesen so fremd, wie jenen die allgemeine Idee der Natur, ihre Erkenntniß war eine instinctmässige, ganz auf das Leibliche und Mannigfaltige in der Natur und in der Gesellschaft gerichtete. Wenn sie daher auch Philosophen genannt zu werden verdienen, so waren sie es doch nur im Sinne der alten und Kinderwelt, jener Welt, in welcher sich nach dem Verfall des ursprünglichen und religiösen Vereins, der Geist zuerst im Gegensatze zur eigenen und freyen Gestaltung erhob.

In der Anschauung der Natur ist das Subjective ein Nothwendiges, das Objective ein Freyes: der in der Natur verschlossene Geist offenbaret sich in den Objecten der Anschauung und treibt selbst als anschauend seine Wurzeln wieder in die Natur, so

daß er sich selbst als Subject ganz verhüllt bleibt, welches an und für sich der Zustand der Thierseele ist. In dem Begriffe des Gesetzes ist das Objective ein Nothwendiges, das Subjective ein Freyes: die That des Gesetzes, man fasse sie als ein Wollen oder Sollen oder Müssen, ist an und für sich immer absolut, der Geist wird sich durch sie und in ihr unmittelbar selbst bewust als freyes Subject; aber das Gesetz, so wie es von ihm ausgesprochen ist, ist nicht mehr sein, sondern gehöret dem allgemeinen und nothwendigen Weltgeiste an, der aus Verborgenheit dem freyen Geiste entgegenwirket. Die Ordnung der Welt, das Object des in der That freyen Geistes, ist ihm eine unbewuste und nothwendige.

Der kindliche Beschauer der Natur unterdrückt das Bestreben, das Subject der Natur zu erkennen, weil ihm die Fülle des Objects genüget, und weil er, ohne zu wissen, daß das Subject im Begriffe erkannt wird, es fühlt, daß es nicht anschaubar ist. Der väterliche Gesetzgeber unterdrückt das Bestreben das Schicksal zu bannen, weil er wohl weiß, daß sein freyer Geist nur eine beschränkte Sphäre umfast und vielleicht nicht ahndet, daß die allgemeine und nothwendige Gesetzgebung der Menschheit einst in freyer Erkenntniß aus der Natur hervorblühen könne. Er sorgt daher vor Allem

für das Bestehen des Subjects, für die Dauer des festen und kräftigen Willens im Gebietenden und Gehorchenden und ordnet um diesen Mittelpunct die Gesetze mit weiser Mässigung.

Dieß nun ist die eigenthümliche Natur des menschlichen Geistes, daß er zwar in der Sinnlichkeit frey ist, doch nur in dem anderen Seyn ausser ihm selbst, in sich selbst aber vom Naturtriebe wie ein Blinder geleitet wird; daß er sodann als Intelligenz zwar in sich selbst frey ist, jedoch diese Freyheit ausser sich nicht geltend machen kann.

Das Daseyn unseres Geistes ist demnach in zwey Verhältnisse gestellt, deren jedes ein unbekanntes Glied hat, deren Exponenten folglich sowohl als Gleichung unbekannt sind. Der nächste Weg zur Lösung der Aufgabe scheint der zu seyn, daß wenigstens das eine der unbekannten Glieder und zwar das des ersten Verhältnisses zur Erkenntniß gebracht werde; denn ist uns nur das Subjective der Natur, ihre verborgene Werkstätte und Gesetzgebung offen und klar geworden, so dürfen wir wohl hoffen, das Objective der menschlichen Gesellschaft und Geschichte, den ewigen Plan der sittlichen Weltordnung einst noch enthüllt zu sehen.

Viele ausgezeichnete Geister strebten und streben noch nach diesem Ziele auf diesem Wege, wäh-

rend andere, der sittlichen Gestaltung der Welt vorzüglich zugewendet, theils im Gefühle der Freyheit und der Stärke des Willens über die Natur selbst sich erheben und das Princip der sittlichen Weltordnung in individueller That darstellen, alles andere aber ausser der That für nichts achten; theils von dem Gefühle der Macht des über die Menschen waltenden Schicksals durchdrungen, der eigenen That nicht vertrauen und indem sie damit zugleich die subjective Möglichkeit der Erkenntniß der sittlichen Weltordnung aufgeben, dem trostlosen Skepticismus anheim fallen, der ihnen für die Lebensglut der eigenen That die todtkalte Weisheit der Epoche, eine Frucht des Hades, die Quaal des Tantalus darreicht.

Subject und Object bezeichnen den mit der Erkenntniß zugleich gegebenen Gegensatz, ihre Einheit ist das Merkmal der Wahrheit der Erkenntniß. Wenn nun Object und Subject in ihrer Einheit das Wahre und in ihm das Eine Wesen offenbaren sollen: so muß das Object dieses so seyn, daß es zugleich auch Subject ist, und dasselbe ist vom Subject zu sagen. Das Object ist ein besonderes, das ist, von sich selbst verschiedenes Reale in der sinnlichen Anschauung, das Subject ein allgemeines, das ist, sich überall gleiches Reale in der freyen

That der Intelligenz; der Einheit zu Folge, ohne welche keine Wahrheit ist, muß also das Object zugleich ein allgemeines oder sich selbst gleiches, das Subject zugleich ein besonderes oder von sich verschiedenes Ideales seyn, beydes ein Ideales deswegen, weil weder das Object durch das Subject noch dieses durch jenes aufgehoben, sondern beyde in ihrer ursprünglichen Einheit erkannt werden sollen.

Betrachten wir nun den Menschen, wie er in die Zeit gestellt von ihr beherrscht und durch sie in sich selbst getrennt ist, so ist ihm in der einen Richtung nur das Object als ein besonderes — in der anderen das Subject als ein allgemeines Reale gegeben; das durch die Zeit verdunkelte Ideale aber, das besondere sowohl als das allgemeine, ist dasjenige, was er auf speculativem und praktischem Wege zur Erkenntniß zu bringen strebt.

Aus dieser kurzen und einfachen Darlegung der inneren Verhältnisse des Erkennens mögen wir zuerst ersehen, auf welche und wie vielfache Weise eine falsche Erkenntniß des Subjectiven der Natur und des Objectiven der Geschichte möglich sey. Das Subjective der Natur ist ein besonderes Ideale, das Seyn in jedem Daseyn, die eigene Kraft eines jeden Dinges da zu seyn. Dieses Seyn der Natur steht im doppelten Reflex der Zeit, als das Seyn

des Daseyns, das Wesen der Form eines jeden Dinges; und dann wieder als ideales Subject im Gegensatz des realen Subjects, als besondere und nothwendige That der Natur im Gegensatze der allgemeinen und freyen That der Intelligenz. Wird nun der eine dieser Reflexionspuncte aufgehoben, so wird zugleich an dem Reflectirten dasjenige aufgehoben, was ihm vermöge desselben zukommt und so geht mit dem Objectiven der Natur zugleich die Besonderheit des Subjects derselben und mit der Allgemeinheit des realen Subjects die Idealität des Subjects der Natur in der Erkenntniß verloren. Die Zeit, welche das Licht der Einheit nicht leuchten läst und den absoluten Gegensatz nicht fast, verdeckt den einen Reflex und braucht den anderen nur als Nachtlicht für das nächtliche Dunkel. Fassest du also mit dem ideenlosen Realisten die That deiner Intelligenz nur psychologisch als eine besondere und individuelle, als die That deines Ich, so ist es dir unmöglich das Subject der Natur als ein ideales zu fassen, du legst allem Daseyn und allen Formen einen todten Stoff unter und bist zufrieden, von den Formen der Dinge einen todten Begriff in deinem Ich zu gestalten. Fassest du dagegen mit dem abstrahirenden Idealisten die Natur blos im allgemeinen Begriff und verwirfst die Realität des ange-

schauten Objectiven wegen der Veränderlichkeit, womit es behaftet ist: so ist es dir unmöglich das Leben der Natur zu begreifen, und du tilgest mit diesem Leben zugleich die Realität der eigenen That der Intelligenz, aus welcher dn doch den allgemeinen Begriff der Natur schöpftest.

In diesen zwey Arten des Erkennens suchen die Forscher, welche der unbefangenen Hingebung an das Objective der Natur entwachsen sind aber noch nicht die Zeit überwunden haben, das Band des relativ und einseitig gefasten Gegensatzes des Subjects und Objects zu knüpfen und den Geist mit der Natur zu einigen. Die erste Art des Erkennens, der Realismus, kann nur dann Speculation und Philosophie heissen, wenn sie die Symbolik der früheren Speculation mit aufnimmt und wenigstens in einem allgemeinen Symbol die ursprüngliche und absolute Einheit des Subjects und Objects beurkundet. Dieß ist der Fall in der Atomistik, welche das Objective und Subjective der Natur als durch die in der Materie symbolisirte Idee zur Einheit verbunden darstellt und, obgleich sie die Idealität des Subjects der Natur nicht anerkennet, doch nicht zugleich mit ihr die Allgemeinheit der Intelligenz aufhebt.

Auf gleiche Weise kann auch die zweyte Art des relativen Erkennens, der Idealismus, zur Speculation sich erheben, wenn er die Objectenwelt nicht blos durch Abstraction beseitiget, sondern schlechthin aufhebt, wenn er sie nicht als Erscheinung anerkennet, die zwar selbst ohne Wesen sey, aber doch in irgend einer allgemeinen Form ihre Realität habe, sondern als einen der wahren Form durchaus entgegengesetzten Schein. Denn so wird er zwar nicht die Einheit des Subjects und Objects der Natur erkennen, doch durch absolute Tilgung des Objectiven, als eines besonderen Realen, das Subjective als allgemeines und absolutes Ideale setzen, er wird, um mit andern Worten dasselbe zu sagen, den absoluten Begriff der Natur rein als solchen fassen, und hiermit wenigstens den absoluten Gegensatz so erkennen, wie er ohne die absolute Einheit erkannt werden kann, nehmlich als Widerspruch des tiefsten Geistes mit der letzten Tiefe der Natur. Von dieser Beschaffenheit war das Erkennen der eleatischen Schule, welche die Idee der Methaphysik so tief faste und in so scharfem Gegensatze mit der Physik als Erfahrungswissen hielt, wie es keine andere vor und nach ihr gethan hat. Sie wollte im reinen Begriffe der Natur das wahre Seyn derselben darstellen, vermochte dieses aber nicht, sondern gerieth in

jene Widersprüche des Seyns und Nichtseyns, des Einen und Nichteinen, welche die Sophistik herbey führten, fast in alle Unterhaltungen des Plato verflochten, doch in seinem Parmenides in ihrer eigenthümlichen und nakten Gestalt dargestellt sind.

Wann und wo der nach der Erkenntniß des Seyns und Wesens Strebende von dem Objectiven der Natur das Subjective zu trennen beginnt, da erkennt er das Subjective entweder als Chaos in einer Atomenwelt oder als ordnenden Begriff. In den beyden ersten Erkenntnißarten ist das Licht der Natur, das durch das besondere Reale und Objective leuchtende besondere Ideale und Subjective erloschen und an dessen Stelle das blos bewegende Zeitprincip getreten; in den anderen beyden ist das Licht der Idee, das die Intelligenz, die als blose That und allgemeines reales Subject mit der Zeit sich bewegt, erleuchtende allgemeine ideale Object offenbar worden, aber noch nicht von der Zeit befreyet, die ihre Herrschaft dadurch beweiset, daß sie dem Chaos die nothwendige Form, dem ordnenden Begriff den homogenen und freyen Stoff verweigert, daß sie, wie der begrenzende Gesichtskreis, immer nur die eine Halbkugel des Erkennens von der Idee erleuchtet werden läßt. Wem dieser Gegensatz der Idee und Zeit zur Erkenntniß kommt,

doch ohne die Erkenntniß der absoluten Nichtigkeit des Zeitprincips, dem entsteht eine synthetische Erkenntnißweise, entweder so, daß das Zeitprincip, oder so, daß die Idee das Uebergewicht hat, daß er das Wesen entweder in eine Materie überhaupt setzt und dem ordnenden Begriff nur formellen Werth für die Gestaltung einräumt, oder daß er die Idee als das Wesentliche, den ordnenden Begriff als das wirksame Princip, als die höchste Intelligenz erkennet und die Materie zum Behuf der Form postuliret.

Diese letzteren Erkenntnißarten, der Materialismus und Rationalismus, entsprechen besonders jener Richtung des Denkens, welche seit der Entstehung des Christenthums in Europa herrschend geworden und der früheren Richtung, in welcher die Griechen dachten, nicht allein in Hinsicht auf die Philosophie, sondern auch auf jede andere Wissenschaft und Kunst, wie Synthesis der Analysis entgegengesetzt ist. Dieser dem Zeitalter natürlichen Stimmung und Stellung des Geistes zufolge hat auch die philosophische, das ist, die auf einem Princip ruhende Erkenntniß der Natur einen doppelten Charakter angenommen, so daß sie entweder eine materialistische ist, die das rein Objective oder Sinnliche der Natur als das einzig Reale zu erken-

nen strebt und das Materielle der Form als das wahre Ansich gelten läßt; oder daß sie eine teleologische ist, welche in dem Objectiven und Sinnlichen der Natur die subjectiven Beziehungen auffaßt und in ihnen alle Dinge als Wirkungen der höchsten Intelligenz, der nach Plan und Absicht handelnden ersten Ursache erkennet.

Von diesen Erkenntnißarten der Natur ist wesentlich verschieden die mathematische, von welcher aber, so wie noch von einer anderen weiterhin die Rede seyn wird. Jetzt haben wir nur noch die aufgestellten im Allgemeinen zu charakterisiren und sodann die Verschiedenheiten des Erkennens in der praktischen Richtung des Geistes uns gegenwärtig zu machen.

Der Erkenntnißtrieb, in wiefern er die Natur zum Object hat, will das Nothwendige in allem Wirklichen, die inneren und wesentlichen Beschaffenheiten der Dinge als den Grund ihrer äusseren Erscheinung erkennen und ist, von der Zeit beherrscht, auf den Grund als auf die Vergangenheit, das ist, als auf das Prius der Erscheinung gerichtet. So stellt sich ihm das Objective der Natur, die Erscheinung, als ein Bedingtes, ihr Grund als ein Unbedingtes dar, ohne daß ein Verhältniß beyder und ein Band, welches der Erkenntnißtrieb, will er sich nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen, voraus-

setzen muß, erkannt werden kann. Natürlich! denn die Erscheinung ist in Wahrheit kein Bedingtes, sondern es wird nur ein solcher Schein erzeugt, indem ich, oder vielmehr das in mir herrschende Zeitprincip das Lebendige in ihr tödtet, hiermit das Band der Natur für die Erkenntniß wirklich aufhebt und sie als eine vom Wesen verlassene Form sehen läßt, die zu ihrer Haltung einer Gründung bedarf. Auf gleiche Weise ist auch das Unbedingte als das Prius der Erscheinung in Wahrheit kein Unbedingtes, sondern scheint blos dieses zu seyn, in wiefern von dem Entgegengesetzten, wodurch es bedingt ist, abgesehen wird. So ist kein Stoff (Eindruck) ohne das Ich, kein Ich ohne den Stoff; keine allgemeine Unordnung ohne allgemeine Ordnung und umgekehrt; keine substanzielle Materie ohne Geist, kein causaler Geist ohne Substanz und Materie. Das Mangel- und Fehlerhafte aller dieser Erkenntnißarten thut sich darin kund, und hiermit bezeichnen wir zugleich die Quelle der irrigen Ansichten, daß sie die Tiefe der erkennenden Seele in Dunkelheit und Trägheit lassen und nicht die absolute Freyheit wecken, mit welcher zugleich das alles durchstrahlende Licht und die alles erfüllende Kraft des ewigen Nothwendigen aufgeht. Die Freyheit überhaupt ist anzusehen als die Sphäre des Daseyns eines selb-

ständigen Dinges; ist nun die Sphäre nach Innen begrenzt, ist der Mittelpunct dunkel und starr, ein physischer Punct, so ist auch die Peripherie eine bestimmte endliche, der Lichtring unterliegt einer Bedingung, welche als Grenze mit ihm im Gegenstoß die Form bestimmt, und weil das Daseyn der eigenen Wesenheit ermangelt, aber der Wesenheit und des Seyns bedürftig ist, zugleich als das Ursachliche des Seyns erkannt werden muß. Mag immerhin jedes Wesen der Natur als ein abgesondertes auch ein begrenztes und bedingtes seyn: so ist damit noch nicht gesagt, daß das Begrenzende und Bedingende ausser ihm gegeben sey, und wenn wir sehen, daß jedes Ding den Kreis seines Daseyns desto weiter ziehet, offener und empfänglicher für die anderen Dinge, dadurch desto inniger und individueller, freyer und selbständiger wird, je stärker es als sich selbst begrenzend und bedingend hervortritt: so ist wohl selbst nach der Erfahrung der Schluß erlaubt, daß kein Ding wirklich seyn könne, ohne daß es in irgend einem Grade sich selbst begrenze und bedinge, und daß es eben nur dadurch wirklich werde. Mag selbst der Mensch begrenzt und bedingt seyn und kann auch das begrenzende und bedingende Princip in ihm, die Seele, den unendlichen Kreis ihres Daseyns nur in Endlichkeit realisiren: so kann er doch

in Kraft der Unendlichkeit, welche der Ausdruck ist für das Selbstbewustseyn des begrenzenden und bedingenden Princips, über den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich erheben und ihn im absolut-freyen Act in sich reproduciren. Dieser absolut-freye Act ist der Erkenntnißact, in ihm muß aber auch die Freyheit so vollendet seyn, daß in ihr alle möglichen Formen der Begrenzung und Bedingung als reale aufgehen und als ideale, das ist, als Erkenntnißacte reproduciret werden. Das Daseyn in der Erkenntniß ist also in Wahrheit ein unbegrenztes und unbedingtes, absolut freyes und zugleich nothwendiges, das ist, sich selbst genügendes, und wo die Erkenntniß dieses nicht ist, wo sie ein begrenzendes und bedingendes ausser sich hat, da mag sie jeden andern Werth haben, nur die Erkenntniß des Höchsten und Ursprünglichen, des Ewigen, des Wesens und Seyns ist sie nicht. Dieß nun werden vielleicht viele nicht anstehen einzuräumen, indessen eine solche Erkenntniß für unmöglich halten. Allein, auch abgesehen davon, daß die Unmöglichkeit erwiesen seyn müste und doch selbst von Kant nicht erwiesen werden konnte — werden sie auch eben so leicht die Frage abweisen können, welches die Bestimmung sey eines jeden Daseyns und insonders desjenigen, das so ganz in die Sphäre

der Freyheit gebildet ist? Wollen sie consequent seyn, so müssen sie allem Daseyn die Selbständigkeit absprechen und können ihm, nach der höchsten jener dargelegten Erkenntnißweisen, nur eine Bestimmung für die Ursache beylegen; von Freyheit aber kann unter ihnen gar nicht die Rede seyn, wenn sie nicht etwa mit diesem Ausdruck eine blinde Willenswahl oder Willkühr ohne Erkenntnißfähigkeit bezeichnen wollen. Denn woher sollte ihnen doch die Nothwendigkeit kommen, durch welche sich die Freyheit bestimmen lassen könnte? Bedingungen und Verhältnisse mögen einer solchen Freyheit gegeben seyn und so mag sie auch zum klugen Verhalten sich erheben; wie sie aber auf solche Weise einen wahrhaft sittlichen Charakter annehmen könne, läßt sich nicht einsehen.

Die Factoren des theoretischen Erkennens sind auch die des praktischen, und haben blos in dieser Richtung der Erkenntniß eine andere Stellung. Das Object nehmlich des praktischen Erkennens ist nicht das besondere reale, sondern das allgemeine ideale und hiernach nimmt die Erkenntniß den entgegengesetzten Charakter an, ist nicht eine schauende sondern handelnde.

Wäre der Mensch blos in dieses einfache Verhältniß gestellt, hätte er also, als das allgemeine

reale Subject, als freye That der Intelligenz nur das allgemeine ideale Object zu realisiren: so würde ihm, wie es scheint, sein Ziel bald klar und gewiß werden und der Weg zu ihm ein gerader und gebahnter seyn. Wir können uns davon überzeugen und von der Art, wie es geschieht, eine richtige Vorstellung bilden, wenn wir das handelnde Erkennen und erkennende Handeln der alten Gesetzgeber und Religionsstifter in Erwägung ziehen; welche die Aufgabe zu lösen hatten, den, es sey von Gott oder von der Natur, getrennten und in seiner Rohheit und Nichtigkeit stärrischen Menschen wieder in eine natürliche oder göttliche Richtung zu bringen. Sie fasten sich selbst in der freyen Kraft der allgemeinen That der Intelligenz und in dieser Freyheit des Geistes offenbarte sich ihnen das ewige Gesetz der sittlichen Weltordnung, welches die vom blinden Triebe getriebenen und im Mangel der Erkenntniß der Willkühr und physischen Gewalt preisgegebenen Menschen zuerst zügelt, sodann als Band und Einigungspunct einer Verbindung sich geltend macht, welche den Zweck hat, an der Stelle des blinden Triebes die erkennende Vernunft in jedem Einzelnen zur Herrschaft zu erheben; es offenbarte sich ihnen das Gesetz der sittlichen Nothwendigkeit, zwar als allgemein und nothwendig, doch zugleich

in jener besonderen Gestalt, welche die klimatische Beschaffenheit des Landes, in welchem sie lebten und das natürliche Temperament des Volkes, für welches sie als göttliche Gesandte auftraten, ihnen darbot.

Warum vermochten sie nicht ihren Werken ewige Dauer zu geben und ihre Nationen zur Selbständigkeit der Vernunft zu erheben, welche jede Nation zur Herrscherin der Welt machen kann, ohne irgend eine andere weiter und auf andere Weise zu unterjochen, als sie sich selbst unterjocht hat?

Wir wollen hier nicht an Fehlgriffe und Inconsequenzen denken, die sich überall selbst strafen, sondern vielmehr daran, wie auch die zweckmässigsten Gesetze und Einrichtungen mit dem Geiste der Nation zugleich verderben. Warum liessen die Gesetze den Geist entarten und warum widerstanden nicht die Einrichtungen dem Einflusse der zehrenden Zeit? warum wurde die Zeit eine verzehrende und zerstöhrende, da sie zuvor Pflege und Gedeihen gab?

Alles Menschliche und Irdische hat, wie seinen Aufgang, sein Wachsthum, und seine Mittagshöhe, so auch seine Abnahme und seinen Untergang. Dieses ist nicht zu läugnen, doch bezeichnet es nur die Erscheinung und läßt ihren Grund nicht erkennen. Dieser ist kein anderer, als weil das Verhältniß

des Menschen nur einseitig gefaßt würde, weil alle großen Männer der Vorzeit dem allgemeinen idealen Object das besondere reale Object der Natur nur anbilden, jenes nach diesem nur bequemen konnten, aber nicht in den Stand gesetzt waren, diesen Gegensatz des Objectiven durch gegenseitig durchdringende Einbildung so zur Einheit zu bilden, daß auch das allgemeine reale Subject mit dem besonderen idealen Subject in unauflösliche Einheit gebunden würde und in dieser Einheit die wahre individuelle, in dem Wesen Eine aber in der Form unendlich viele und verschiedene Vernunft offenbarte. Das Unvermögen in objectiver Hinsicht hatte nehmlich das Unvermögen in subjectiver Hinsicht zur Folge: ist das Object nicht in sich selbst geschlossen in voller klarer Einheit des Besonderen und Allgemeinen, so kann auch das Subject nicht zu dieser Einheit mit sich selbst gelangen. Das Gesetz kann die allgemeine That der Intelligenz in jedem Individuum wecken und ihr die Richtung auf das Object geben, es kann den blinden Trieb als das aus der Zeit geborene Subject der Natur bezwingen; aber es kann nicht das Object, die Idee der sittlichen Weltordnung in die individuelle Intelligenz bilden und es kann nicht den Trieb aus der Idee wieder erzeugen, damit er in seiner Wiedergeburt das wahrhafte Subject der

Natur, die besondere Idealität oder das Bild der ewigen Nothwendigkeit in dem schönen und kindlich unbefangenen Selbstgenuß des Daseyns darstelle. So wird dem Menschen nur die eine Seite des Objects, der sittlichen Idee, zugewendet und die Nothwendigkeit nur als eine äusserlich zwingende eingeprägt; es kann dem zufolge auch nur die eine Seite des Subjects in ihm sich entfalten und die Freyheit nur als Zwitter, als Willkühr und Wahlfreyheit hervortreten; das äussere Gesetz widerspricht nicht selten dem der Seele einwohnenden Bilde der Schönheit und oft wurde die Einrichtung und Ordnung der objectiven sinnlichen Natur durch menschliche Einrichtungen verhöhnet.

Die Philosophie war auch auf dieser Seite der menschlichen Natur nicht müssige Zuschauerin, sondern von jeher bemühet, das Mangelhafte der durch unmittelbare Eingebung des allgemeinen Geistes begründeten menschlichen Verfassung zu ersetzen, und sie verfolgte diesen Zweck auf eben so vielen und verschiedenen Wegen, auf welchen sie das Ziel der auf die Natur gerichteten Speculation zu erreichen strebet.

Wenn Epikur das höchste Gut in den Genuß setzte, so war sein Bestreben dahin gerichtet, das sittliche Verhältniß im Menschen als ein nichtiges

darzustellen. In diesem Geiste behandelte er, wie unter den Neueren Rousseau die menschliche Gesellschaft sophistisch und erklärte sie für eine Erfindung der willkührlichen Gewalt; er sah ab von allem Allgemeinen und rein Idealen in der menschlichen Natur und setzte alle Realität in die Einheit des Triebes, als der subjectiven Natur, mit der Ordnung und Gestaltung der Sinnenwelt, als dem wahren und ewig realen Object.

Die Stoiker dagegen sahen das Wahre nur in dem Allgemeinen und in dem rein sittlichen Verhältnisse des Menschen, sie sahen ab von der inneren Schönheit der Natur, ihrem besonderen idealen Subject, und erkannten an dessen Stelle nur den Trieb als das dem allgemeinen Ideale Entgegengesetzte, als das Thierische im Menschen, von dem er sich befreyen müsse; der objectiv sinnlichen Natur aber räumten sie nur die Gültigkeit einer Vorübung ein zum wahrhaft sittlichen Charakter, und behaupteten von diesem, daß er sich auch über die objective Natur erheben müsse. Alle Realität setzten sie also in die Einheit des allgemeinen realen Subjects oder der freyen That der Intelligenz, mit dem allgemeinen idealen Object oder mit der Idee der absoluten Nothwendigkeit, des Gesetzes absolut frey zu seyn von Allem, was nicht das freye Seyn selbst ist, und

meynten zu diesem Ziele, wenn nicht auf anderem Wege, doch gewiß durch freyen Tod zu gelangen.

Diese alten entgegenstehenden Systeme sind auf die Pole der praktischen Natur des Menschen gestellt und stimmen darin überein, daß sie den Staat nicht für eine wesentliche Bedingung ansehen zur Realisirung des höchsten Gutes. Andere erkannten keine andere Realität des Menschen ausser derjenigen, welche ihm die Verhältnisse des Staates oder der Verfassung geben und aus diesem Boden wuchs ein neuer Gegensatz der Ansicht vom höchsten Gute hervor; indem der eine Theil, im Geiste des Realismus, alles was der Mensch im Staate ist und wird, auf das physische Bedürfniß zurückbezieht und das mit Recht zu thun scheint, weil der Staat selbst aus dieser Quelle entsprang; der andere, im Geiste des Idealismus, die eigene Freyheit des Menschen vorzüglich beachtend, in der allseitigen Entwickelung derselben das höchste Ziel des Staates und diejenige Verfassung, in welcher jene Entwickelung möglich ist und die äussere Nothwendigkeit der Gesetze und Einrichtungen aus der inneren Freyheit als innere Nothwendigkeit widerstrahlet, als eine solche erkennet, mit und in welcher das höchste Gut realisiret wird.

Von diesen Denkern, welche den Staat und den Menschen in Concreto und sonach den Menschen im Staate fassen, sind wesentlich zu unterscheiden die abstracten Denker, welche von irgend einem Begriff des Menschen ausgehen, nach ihm einen Staat postuliren und construiren, folglich den Staat dem Menschen unterwerfen, und a priori, wie sie meynen, philosophiren. Denn sie abstrahiren auch von der Idee des höchsten Gutes den Begriff, dessen Inhalt ein allgemeines Gesetz ist, nach welchem die menschlichen Handlungen bestimmt, das höchste Gut bewirken oder wenigstens einseitig möglich machen sollen; den Antheil aber der Anschauung an der Idee des höchsten Gutes, welcher nach dieser Absonderung im Objectiven zurückbleibt und als vorgestecktes Ziel erscheint, brauchen sie als Beweggrund des Handelns nach dem Gesetze. So entstehen eben so viele und verschiedene Synthesen der praktischen Erkenntniß, als es Beziehungen giebt des Begriffs auf die Anschauung. Wird der Begriff des Menschen unter der Kategorie der Substanz gefaßt, so erscheint der Mensch als das Wesen der Welt, diese fällt ihm zu als Eigenthum, wenn er das Gesetz aufzufinden und geltend zu machen vermag, nach welchem von der Welt Besitz genommen wird, in dem Umfange und Grade, in welchem er es erken-

net und geltend macht. Diese Synthesis ist im Princip der Glückseeligkeit ausgesprochen, welches wir, nach unserer Ableitung, in allen seinen besonderen Arten für ein materielles erklären müssen. Wird dagegen der Begriff des Menschen unter der Kategorie der Caussalität gefaſt, so ist ihm das Ziel in der Form gesteckt und die Synthesis, das Princip seines Lebens ist ein formelles. Der Begriff der Ursache nehmlich, praktisch a priori unmittelbar im Handeln gefaſt, drückt das Wesen aus, in wiefern es übergehend ist zur Darstellung in einer Form, die Wirkungen aber sind eben das Anschauliche der Ursache, ihre Form, und so kann der Mensch als Ursache keinen anderen Endzweck haben ausser diesem, daß alle seine Fähigkeiten, entwickelt und in Thätigkeit gesetzt, die in ihm als Wesen verschlossene Kraft so offenbaren, daß sie in jeder Form als das absolut Selbständige und Wesentliche erscheine und desto intensiver werde, je weiter die Form sich ausdehnt. Das Princip unendlicher Entwickelung und Perfectibilität ist der wesentliche Bestandtheil des Princips der Vollkommenheit, welche Synthesis zu Stande kommt, wenn die Zurückwirkung der Form auf das Wesen in den Begriff des Menschen mit aufgenommen wird, wodurch geschieht, daß auch die Form als zu einem wesentli-

chen Ganzen, in welchem die Theile untereinander und mit dem Ganzen übereinstimmen, sich ordnend gedacht werden muß. Es wird nehmlich der Begriff des Menschen unter der Kategorie der Wechselwirkung gefaßt, wonach der Wille desselben Gesetz der Natur, aber zugleich die Zwecke der Natur Gesetze für den menschlichen Willen sind, jenes zwar im Allgemeinen, dieses im Besonderen.

Von dem Epikuräismus unterscheidet sich die Glückseeligkeitslehre und von dem Stoicismus das Perfectibilitätssystem durch die Abstraction, welcher Unterschied übrigens so groß ist, wie der zwischen Object und Subject, so daß die entsprechenden Systeme nur die bestimmte einseitige Richtung gemein haben, in allem übrigen entgegengesetzt sind. Epikur genoß doch mit reiner Seele jene Seeligkeit, welche die Natur ihren treuen Kindern darbietet; die Unsrigen dagegen verunreinigen die Seele durch die Begierde und nähren nicht sie selbst, sondern ihren Hunger durch eine nie befriedigte Sehnsucht. Cato warf zwar den Staat weg, aus dem der Genius der Freyheit gewichen war, aber er gab zugleich mit Freyheit das Leben hin für die Idee; unsere Vervollkomnerer dagegen wollen alles retten und zerfallen damit selbst in das Nichts. Es ist die leidige Folge der Abstraction, daß der

Geist ins Endlose von der Einheit zurückweicht, und weil durch die Synthesis ein Schein der Einheit erzeugt wird, daß jeder Schritt, den er vorwärts zu thun meynet, ein neues Hinderniß wird, zur wahren Einheit zu gelangen. Doch ist die Kategorie der Wechselwirkung, als diejenige, in welcher Natur und Geist schlüsslich sich knüpfen, dazu geeignet, in der speculativen Erkenntniß wie in der practischen das Bedürfniß der wesentlichen Einheit der Entgegengesetzten anzuregen. Wie die Umarmung zweyer Liebenden, die sich trennen müssen und keine Hoffnung haben zu beständiger Vereinigung, süß und schmerzlich zugleich ist: so fühlt sich auch die menschliche Seele im Bunde mit der Natur, wenn ihr die absolute Einheit in der Erkenntniß noch nicht aufgegangen ist. Diese Sehnsucht, die immer gewisse, doch nur im Skepticismus zur Reife gedeihende Frucht der Philosophie, war auch von jeher der Saame, aus welchem neue Bestrebungen nach dem Ziele hervorkeimten, und sie muß zu jeder Zeit dasselbe wirken in jedem, der noch nicht ganz inne geworden ist, was es wohl mit der absoluten Einheit und absoluten Erkenntniß auf sich habe, wie sie der Anfang und das Ende, die wahre und ewige Mitte aller menschlichen Bestrebungen ist.

Drey Wege zu dem ersehnten Ziele sind uns nun noch zu betrachten übrig; doch eingedenk dessen, was in der ersten Vorlesung aufgestellt ist, erinnern wir voraus, daß auch von diesen Wegen keiner zum Ziele so führe, daß es in der That und Wahrheit erreicht werde, daß aber alle drey, wie sie auch divergiren mögen, den Menschen nöthigen, auf dasjenige in sich selbst zurückzugehen, dem er eben durch sein Streben nach Erkenntniß entfliehen will, um in herzhafter Erfassung desselben das Gesuchte zu finden. Diese sind die künstlerische, religiöse, und mathematische Erkenntnißart.

Es sind nehmlich diese drey Erkenntnißarten anzusehen als die unmittelbaren Ausflüsse aus der Einen absoluten und wesentlichen Erkenntniß, so daß jede derselben einen doppelten Charakter hat, einen zeitigen und nichtigen, in wiefern sie blos als zerlegt und abgesondert von der wesentlichen Erkenntniß gefaßt werden, und den wahren und ewigen, in wiefern die Eine lebendige Quelle in ihrer Strömung erkannt wird. Wegen dieses ihres doppelten Charakters müssen wir sie als untergeordnete Erkenntnißarten und diesen Unterschied als einen wesentlichen anerkennen, daß sie seyn können, ohne wahr zu seyn, während die dem Philosophen eigenthümliche absolut Eine und wesentliche Erkenntniß

schlechthin ist oder nicht ist. Es ziemt sich daher jene in zweyfache Betrachtung zu ziehen.

Das künstlerische Gemüth ist auf die Erscheinung gerichtet und strebt nach einer Vereinigung des Subjects mit dem Object in der Form; ihm ist die Natur eine ewige Jugend, ewiger Aufgang und Blüthenstand des Daseyns, und sein eigenes Leben verlischt, wenn und wo es die alternde und untergehende Natur fühlen muß. Sein Gegenstand ist also das Subject der Natur, nicht an und für sich, sondern wie es durch das Object der sinnlichen Anschauung leuchtet und mit ihm durch ein unauflösliches Band verknüpft ist. Das religiöse Gemüth ist auf die Vollendung gerichtet und strebt nach einer Vereinigung des Subjects mit dem Object im Wesen; ihm ist die ganze Natur eine zum Untergang geneigte Erscheinung, Ausdruck des Verlangens und der Sehnsucht nach einer Auflösung zum verklärten Daseyn, und nur das Nutzen- und Frucht-Schaffende in ihr verkündiget ihm die Abkunft derselben aus demselben ewigen Wesen, in welchem es seinen eigenen Ursprung erkennet. Der Gegenstand des religiösen Gemüths ist also das allgemeine ideale Object, oder die Idee Gottes in unauflöslicher Verbindung mit dem allgemeinen realen Subject, mit der That der menschlichen In-

telligenz, das ist, die Idee Gottes nicht an und für sich selbst als absolute, sondern als Anfang aller Zeit und Geschichte, als Ursprung der menschlichen Intelligenz, von welcher sie auch alle Merkmale, nur aus der Sphäre der Endlichkeit in die der Unendlichkeit versetzt, annimmt.

Ob nun die künstlerische und religiöse Erkenntniß eine wahre sey oder nicht, das läßt sich aus ihrer, so eben dargestellten eigenthümlichen Art nicht entscheiden, sondern es hängt dieß ab von der Art, wie in jeder das entgegengesetzte Verhältniß der Seele gestellt ist. Diesem nach läßt sich das Merkmal der Wahrheit beyder Erkenntnißarten zwar leicht und faßlich so ausdrücken: ist das künstlerische Gemüth zugleich ein wahrhaft religiöses, und dieses ein wahrhaft künstlerisches, so ist jedes im Besitze wahrer Erkenntniß seiner Art. Indessen ist dieses ein Cirkel, der irgendwo durchbrochen oder dessen Centrum durch entgegengesetzten Durchmesser gesucht werden muß.

Der eine Durchmesser der Erkenntniß ist der des Allgemeinen und Besonderen, der andere der des Idealen und Realen. So sind vier Radien oder Richtungen des Erkennens gegeben, und wenn der Künstlerseele die Richtung des Besonderen, der religiösen die Richtung des Allgemeinen eigenthümlich

ist: so hat jede, ausser dieser nothwendigen auch noch eine freye Richtung des Realen oder des Idealen, und es kann der Künstler sowohl als der Religiöse beydes seyn, entweder Realist oder Idealist. Jeder ist aber nur ein in seiner Art wahrhaft erkennender, wenn er die ideale Richtung hat; der Künstler, wenn das objective Ideal oder die göttliche und Eine Idee, durch die reale That der Intelligenz zum Leben geweckt, mit seiner nothwendigen Richtung auf das ideale Subject der Natur sich verbindet und mit ihm ganz Eines die sinnlichen Formen der Anschauung beseelt, und der Religiöse, wenn er Gott nicht blos im Allgemeinen als ein an sich todtes und durch die reale That der Intelligenz bedingtes, sondern als das in jeder, auch besondersten Form lebende und in allen Formen sich offenbarende Wesen erkennet. In der realen Richtung vermag der Künstler das Subject nur als Trieb, der Religiöse das Object nur als Schlußstein der Abstraction und Reflexion zu fassen.

Wie die edlen Sinne, die dienenden Organe des Auges und Ohres, sich zu ihrer Beherrscherin, der Seele verhalten: eben so verhalten sich Kunst und Religion, als wahre Erkenntnißarten, zu der Philosophie als der Einen und absoluten Erkenntnißart. Ohne Auge und ohne Ohr hätte der Geist

durchaus keine Sprache, er wäre ein dumpfes kaum dämmerndes Vermögen; das Auge giebt ihm das Bild, das Ohr den Ton, beyde zugleich diejenige Form, in welcher die Idee zur Erscheinung kommen kann. So ist auch die absolute und wesentliche Erkenntniß zwar an sich Licht und Seyn, jenes in der Freyheit, dieses in der Nothwendigkeit, beydes in Einheit; aber doch Farben- und Ton-los, das in sich auf keine Weise zu unterscheidende Eine, und kann nur, in die Kunstidee gestaltet als das Eine im Mannigfaltigen sich offenbarend, die Natur in der Wiedergeburt der Erkenntniß darstellen, und kann nur von der göttlichen Idee der Geschichte den Lebenston erhalten, ohne welchen sie zwar der Quell alles Lebens der Erkenntniß, in sich selbst aber nur das Fundament ohne Bewegung ist.

Das Auge erzeugt die bildende Kunst, das Ohr die Musik, doch beyde nur als mütterliche Principe; das väterliche Princip ist die Poesie und diese das unmittelbare Kind des Geistes. So ist auch die Naturerkenntniß in der Kunstidee und die historische Erkenntniß in dem religiösen Gefühle, jede nur durch die Vereinigung mit der freyen philosophischen eine wahre Geburt, die absolute Erkenntniß aber die unmittelbare Offenbarung des ewigen Wesens.

Unser Urtheil über den absoluten Werth der Erkenntniß in der Kunst und Religion, werden diese für sich betrachtet, ist schliesslich folgendes.

Jede dieser beyden Erkenntnißarten ist ein Element der Vernunfterkenntniß, aber mit einem Gegensatze behaftet, den das ihr eigenthümliche Element nicht überwinden kann. Von diesem Gegensatze, welcher aus dem nothwendigen Streben entsteht des Begriffs, mit der in der Kunst herrschenden Anschauung, und der Anschauung, mit dem in der Religion herrschenden Begriff sich zu verbinden, können beyde Erkenntnißarten nur durch gegenseitige Ergänzung frey werden; diese aber kann nur geschehen in Kraft der Einheit der absoluten Erkenntniß, welche die Philosophie auszusprechen hat, so daß diese als das bewährende und belebende Band der Kunst und Religion anzusehen ist.

Die mathematische Erkenntniß ist von der abstracten und logischen wesentlich darin verschieden, daß sie constructiv, und von der concreten und sinnlichen darin, daß sie demonstrativ ist. Sie steht ferner unter der künstlerischen und religiösen Erkenntniß, in wiefern diese das Wesen selbst zum Object haben, sie selbst auf die reine Form sich beschränkt; aber sie erhebt sich zugleich über diese Erkenntnißarten in Hinsicht auf die Form, indem sie

Begriff und Anschauung, welche in jenen an und für sich betrachtet nicht ganz in einander aufgehen, sondern einen Bruch zurücklassen, in der Einheit darstellt. Der philosophischen Erkenntniß endlich ist sie auf absolute Weise entgegengesetzt, indem sie auf die Form schlechthin, jene auf das Wesen schlechthin gerichtet ist; sie ist aber aus eben diesem Grunde zugleich Eines mit ihr und offenbaret in ihrer Vollendung das Wesen in der Nothwendigkeit seines freyen Seyns, wenn die Philosophie es in der Freyheit seines nothwendigen Seyns offenbaret. Hiermit ist zwar mehr ihr Gegensatz als ihre Einheit ausgesprochen; indessen ist auch diese zur Zeit noch als Aufgabe anzusehen, für deren Lösung die Bedingungen zuerst nachgewiesen werden müssen. So weit nehmlich die historische Entwickelung der Vernunft bis auf unsere Zeit gediehen ist, stehen ihre Elemente noch in der Sonderung und es ist noch nicht der wahre und höchste Einheitspunct der Kunst und Religion, der Mathematik und Philosophie so aufgedeckt worden, daß wir uns rühmen könnten, im Besitz eines Systems der Vernunft zu seyn.

Zum Beschlusse der gegenwärtigen und als Einleitung zur folgenden Vorlesung wollen wir noch das gegenseitige Verhältniß der genannten

vier Elemente der Vernunfterkenntniß von der Einheit aus bestimmen.

Die absolute Einheit der Vernunfterkenntniß ist in der ersten Vorlesung als das Seyn und Wesen der Vernunft, als die Einheit des Nothwendigen und Freyen, des Göttlich Menschlichen und Menschlich Göttlichen ausgesprochen worden. Hier ist von ihr noch dieses auszusagen, daß sie wegen des nothwendigen Gegensatzes, ohne welchen sie weder Einheit noch auch Erkenntniß wäre, im nothwendigen Verhältnisse zu sich selbst stehe, als Erkenntniß des Seyns im Seyn und als Erkenntniß des Seyns in der Erkenntniß. So ist die Erkenntniß des Wesens zugleich Erkenntniß der Form und dieses Verhältniß drückt eben nur die Einheit des Wesens und der Form in der absoluten Erkenntniß aus; es ist das Verhältniß der Identität und daß es richtig gefaßt werde, die Bedingung aller philosophischen Erkenntniß. Es kann aber nur auf diese Weise richtig aufgenommen werden, daß man zuerst den Gesichtspunct der Einheit fasse und den Gegensatz in der Einheit so erkenne, daß er keine andere Würde und Bestimmung habe, als das Wesen und Seyn als solches zu offenbaren; daß man sodann den Gesichtspunct des Gegensatzes fasse und die Einheit in ihm so erkenne, daß das Eine Wesen und Seyn

in dem Gegensatze sich selbst aufthue und offenbare, welches nur dadurch möglich ist, daß es in jedem der Entgegengesetzten als das Eine ungetheilte Seyn und Wesen doch auf entgegengesetzte Weise sich darstelle, welches wieder nur dadurch möglich ist, daß es in Form und als Form sich offenbare; daß man endlich darauf reflectire, daß in der zweyten Erkenntniß dasselbe erkannt werde, was in der ersten, und daß es das Eigenthümliche des absoluten Erkennens sey, daß in zwey Acten nur der Eine sich vollziehe und daß der Eine Act dadurch ein absoluter sey, daß er in Zweyen nicht wahrhaft Zweye, sondern nur das Eine erkennet.

Dieses also ist das Eigenthümliche der philosophischen Erkenntniß, daß in ihr die absolute Einheit unmittelbar sich ausspricht und im absoluten Gegensatze sich selbst beweiset und bewähret, daß sie dadurch die Vernunft zum Selbstbewustseyn erhebt und daß dieses zugleich die Offenbarung des ewigen Wesens ist.

Was die Philosophie noch ausser dem Selbstbewustseyn der Vernunft in absoluter Einheit seyn kann, das ist sie als Einbildung der absoluten Einheit in das Besondere, in das Allgemeine, und in beyde zugleich. Diese dreyfache Einbildung der absoluten Einheit in der Erkenntniß ist möglich, weil

in ihr das Element des Besonderen, die Freyheit, und das Element des Allgemeinen, das Nothwendige, beyde auf absolute Weise gegeben sind; in der ersten Einbildung aber wird die Philosophie zugleich Kunst, in der zweyten zugleich Religion, in der dritten zugleich Wissenschaft und als diese mit der Mathematik vermählet.

Dieß ist die Sphäre der Philosophie und das wesentliche Verhältniß ihrer Theile zum Ganzen in der Einheit. Der wesentliche Theil nehmlich ist die absolute Erkenntniß selbst, von welcher schon gesagt worden ist, daß sie nur seyn oder nicht seyn könne; die übrigen Theile sind nur wesentliche, in wiefern sie mit jenem verbunden sind; sie können aber auch auf andere Weise und getrennt von dem Wesen auf diesem oder jenem Wege selbst wesentlich zu werden, oder sich ohne Wesentlichkeit in absoluter Form zu gestalten streben.

Die Idee überhaupt ist Zurückbildung des Seyns und Wesens in sich selbst und hierin sind Kunst und Wissenschaft, Religion und Philosophie Eines. Die Idee kann aber als ein Bewustseyn sich gestalten, entweder mit oder ohne Selbstbewustseyn und hierin ist die Philosophie von Kunst, Wissenschaft und Religion unterschieden; denn sie ist nur das Bewustseyn mit Selbstbewustseyn, die Idee auf

das Wesen gerichtet und das Wesen offenbarend, während die anderen Arten des Erkennens sich auf die Form und das Bewustseyn beschränken können.

So ist zwar die Kunst in Kraft der Philosophie, die Idee als Zurückbildung in Gott und wahrhaft eine göttliche Frucht; sie kann aber auch blosse Zurückbildung in die Natur und so immer noch Kunst seyn, eine Frucht der Zeit, die vielleicht um so süsser schmeckt, je mehr sie von dem Zeitgeiste in sich enthält. So ist auch die Religion in Kraft der Philosophie eine göttliche und für das praktische Leben als das höhere, als die Vollendung der Philosophie anzusehen; aber sie kann auch blosse Zurückbildung der Idee in die Geschichte und insofern allen den Verderbnissen unterworfen seyn, gegen welche wir das göttliche Licht, das Christus in der Welt anzündete, wirklich immer noch ankämpfen sehen. Und ist es nicht eine zwar traurige, doch zugleich tief belehrende Erfahrung besonders unserer Zeit, daß das Interesse für die christliche Religion, als historisches Factum, vorzüglich nur durch die Partheyung in ihr unterhalten wird?

So ist endlich die Wissenschaft, als getrennt von der absoluten Einheit, die Zurückbildung der Idee in das Nichts, aus welchem alle Erscheinung entsprungen ist, wenn sie blos als Form, wenn sie

nicht als die Erscheinung des ewigen Wesens selbst erkannt wird; so daß die Wissenschaft, in dieser Trennung betrachtet, kein anderes Ziel haben kann, als die Nichtigkeit alles Seyns zu beweisen. Die Ahndung eines solchen Endresultates aller wissenschaftlichen Forschung ist es wohl auch, welche das Streben herbeyführt, alles Wissen sogleich praktisch zu machen, ihm im Leben und für das Leben eine Realität zu verleihen, deren es selbst in sich ermangelt und hiermit die Hoffnung zu nähren, das Wissen werde auf diesem Wege einst noch seine Vollendung und allgemeine Realisirung im Wesen finden.

Die göttliche Wissenschaft ist die Erkenntniß des Einen und allgemeinen, nothwendigen und ewigen Gesetzes, nach welchem alle Dinge wahrhaft im Wesen, eben dadurch wahrhaft in sich selbst wesentlich, und in nothwendige Uebereinstimmung mit einander gestellt sind. Eine solche Erkenntniß ist aber nur möglich kraft der Erkenntniß der absoluten Einheit und so ist die Wissenschaft auch nur durch diese eine reale und göttliche.

Noch ist hier zu bemerken, daß, so wie Kunst Wissenschaft und Religion die Elemente der philosophischen Erkenntniß sind, welche aus der absoluten Einheit sich von selbst entwickeln, wenn die verschiedenen Momente des Acts der absoluten Erkenntniß

abgesondert betrachtet werden, auch in jeglichem dieser Elemente dasselbe Dreyfache nur auf verschiedene Art enthalten sey und daß, um diesen einzig wahren Gehalt in allem unseren Erkennen zu finden, nichts anderes erfordert werde, als was der Philosoph, nach der Natur seines Berufes, überall und einzig zu thun hat, daß nehmlich das Bewußtseyn der Kunst, der Wissenschaft, der Religion, zum Selbstbewußtseyn erhoben, hiermit die Eine Idee in dreyfache Gestaltung für das eigene freye Leben gelöset werde.

Die folgende Vorlesung wird wenigstens den Werth eines Beyspiels haben von der Art, wie die im zeitigen Bewußtseyn allseitig gefesselte und in Dunkel gehüllte Idee, durch die Erkenntniß der absoluten Einheit in Freyheit gesetzt, zum allgemeinen freyen Leben sich hervorbilde.

Dritte Vorlesung.

Von der Idee der Offenbarung
oder
von der absoluten Form.

Die Idee des absoluten Seyns ist das absolute Seyn selbst als Selbsterkenntniß des Wesens. Es ist unmöglich, daß im göttlichen Bewußtseyn etwas Ursprünglicheres sey, als der Gedanke des ewigen Wesens, daß es sey schlechthin und unbedingt, und der Mensch ist eben dadurch der Göttlichkeit und Ewigkeit theilhaftig, selbst ein göttliches Wesen, daß er diesen Gedanken als den ursprünglichen anerkennen muß, wofern er nur etwas wahrhaft erkennet, und daß er in diesem Gedanken Gott auf unmittelbare Weise erkennet.

Doch ist es auch möglich, daß der Mensch nichts wahrhaft erkennet, und daß alle seine Erkenntniß Täuschung ist und Lüge, wenn nehmlich seine ursprüngliche Erkenntniß auf ein Nichtseyendes als auf das Wesen, also auf ein Scheinwesen gerichtet ist.

Denn darin ist die göttliche Erkenntniß von der menschlichen verschieden, daß in jener das Seyn aus dem Wesen quellend schlechthin und nothwendig

die Selbsterkenntniß ist des Wesens — in dieser das Wesen in dem nothwendigen Seyn erkannt wird, und weil dem Seyn das Nichtseyn entgegensteht, die Erkenntniß des Wesens selbst eine freye ist. Wohl ist der Satz: „das Wesen ist" ein identischer und der entgegenstehende „das Wesen ist nicht, oder, ein Nichtwesen ist" ein nichtssagender sich selbst aufhebender. Allein es kann der erste Satz formell nothwendig und dennoch dem Inhalt oder der Sache nach falsch, und so der zweyte der Form nach ein Widerspruch und der Sache nach wahr seyn. So ist die Erkenntniß des consequenten Materialisten und Spiritualisten, des Realisten und Idealisten, festgegründet auf den Satz der Identität und doch ist keine dieser Erkenntnisse eine Erkenntniß des wahren Wesens und es kann gegen jede erwiesen werden, daß dasjenige, was sie als das Wesen darstellt, nicht sey. Der Skeptiker dagegen stellt sich der Form nach gleich anfänglich in Widerspruch, wenn er behauptet, daß überall kein Wesen an sich erkennbar sey; indem er aber das Seyn durch das Nichtseyn aufhebet, läugnet er directe nur die freye Erkenntniß des Wesens und behauptet damit zugleich indirecte die nothwendige.

Das Wesen offenbaret sich nehmlich im Seyn als die Copula des entgegengesetzten Seyns, so daß

der Gegensatz des Seyns die nothwendige Bedingung ist, ohne welche das Wesen als Wesen sich nicht offenbaren kann. Wenn daher in der göttlichen und nothwendigen Erkenntniß das entgegengesetzte Seyn und die Copula Eines sind im Wesen: so ist in der menschlichen und freyen Erkenntniß das Wesen, in der Copula und in dem entgegengesetzten Seyn, das Bindende und das auf doppelte Weise Seyende, so daß es eben als dreyfaches Wesen erkannt werden muß. Beyde Erkenntnisse sind also an und für sich und dem Wesen nach die Eine und selbe und nur die Freyheit, vermöge welcher die menschliche mit dem Nichtseyn behaftet ist, scheidet das Eine und untheilbare Absolute in die äussere und innere Gestaltung und läßt aus diesem Gegensatze die Zeit geboren werden, damit das Wesen als das einigende Princip, als das, jede besondere Gestalt belebende und beseelende und zugleich alle zu Einem Ganzen bildende Band offenbar werde.

Wenn wir demnach in der ersten Vorlesung von der nothwendigen und wesentlichen Erkenntniß zeigten, daß in ihr der Eine und wahre Gott im Menschen und der Eine und wahre Mensch in Gott erkannt wird, daß in ihr die Freyheit, auf absolute Weise gefaßt, in Nothwendigkeit sich auflöset und

dadurch zugleich das ewige Nothwendige frey wird: so haben wir damit die innere Einheit der absoluten Erkenntniß, nach welcher sie in der göttlichen und menschlichen Vernunft wesentlich dieselbe ist, darthun wollen. Unser Standpunct war der des absoluten Bandes, zu welchem wir uns durch die negative Erkenntniß des absoluten Nichtseyns im unbedingten Act der Freyheit erhoben; zu dieser Erkenntniß aber gelangten wir durch die Betrachtung des entgegengesetzten Seyns, wie es ohne die Erkenntniß des Wesens blos entgegengesetzt erscheint, um die Einheit des Bandes, rein als solche, als die Erkenntniß des Wesens zu finden.

In gegenwärtiger Vorlesung wollen wir den Gegensatz des Seyns in der Einheit des Bandes, und dieses als das Princip oder die einigende Kraft des Universums, wir wollen die Vernunft als die Offenbarung Gottes in seiner ewigen und nothwendigen Form, nicht als das Seyn in der Einheit, sondern als die Idee des Seyns in der Dreyheit, als Idee der Offenbarung betrachten.

Wenn wir einen Gott als ein, der menschlichen Seele analog, mit Verstand und Willen begabtes Wesen voraussetzen und fragen, ob und wie er sich und was er von sich geoffenbaret habe: so ist dieß eine historische Untersuchung, in welcher sich

die That der Offenbarung, ihr Inhalt und ihre Form, factisch bewähren muß.

Wenn wir weiter fragen, ob eine vorgebliche Offenbarung Gottes ein natürliches oder übernatürliches Factum sey und ob sie als eine für die Vernunft selbst nothwendige oder blos für die sinnliche Natur des Menschen berechnete gegeben worden: so ist dieß eine kritische Untersuchung, bey welcher ein doppelter Gegensatz, der objective einer Welt an sich und einer Welt der Erscheinung, und der subjective der Vernunft und Sinnlichkeit, jeder als ein ursprünglicher ohne höhere Einheit vorausgesetzt wird.

Von diesen Untersuchungen ist diejenige wesentlich verschieden, welche wir hier in ihren Hauptmomenten und Resultaten darlegen wollen. Nicht eine in der Zeit geschehene, sondern die ewige That, mit welcher alle Zeit beginnt und in welcher sie sich vollendet; nicht eine übernatürliche ausser der Ordnung der erscheinenden Natur nach unerkennbaren Gesetzen sich ereignende, aber auch nicht eine blos natürliche, den Gesetzen der Erscheinung gemäße, sondern die erzeugende und gesetzgebende That der Natur; weder eine der Anschauung gegebene noch eine für den Verstand im Begriff faßbare, sondern die göttliche Vernunftthat, in welcher der Mensch,

einig mit sich selbst und mit Gott und mit der Natur, die Quelle alles seines wahren Thuns und die Einheit alles Begreifens und Anschauens, seine wahre und ewige Würde und seine höchste Bestimmung und Seeligkeit hat — diese That ist das Object der Erkenntniß, welche in der Idee der Offenbarung darzustellen ist.

Von dieser That nun ist zu bezeugen

Erstens: daß sie als die That des ewigen Wesens mit diesem so einig ist, daß in ihr als Aeusserung des Wesens zugleich das Wesen ein Aeusseres wird, das ist, aus sich, als dem in sich als Subject seyenden, heraus und in Objectivität übergeht.

Zweytens: daß sie, indem sie das Wesen ausser dem Wesen setzt, dasselbe in sich aufnimmt und dadurch selbst subjectiv wird. So wenig nehmlich das Wesen an und für sich als solches objectiv seyn kann, eben so wenig kann die That an und für sich subjectiv seyn; aber das Wesen wird an und in der That objectiv und diese an und in dem Wesen subjectiv.

Drittens: daß folglich die Objectivirung des Wesens durch die That zugleich die Subjectivirung der That durch das Wesen ist und daß sich das Wesen nicht in der That aus sich hervorbilden kann, ohne daß sich die That in das Wesen zurückbilde.

Viertens: daß die That in dieser absoluten Wechselbestimmung mit dem Wesen, eben so aufhört That zu seyn, wie das Wesen seine Natur als Wesen ablegt, und beyde als wahrhaft Eines sich bewähren in der Gestalt, in welcher das an sich verschlossene Wesen frey und offen sich darlegt, und die That als an sich freye und unbestimmte Aeusserung zum nothwendigen Seyn sich bindet.

Die Gestalt ist mit dem Wesen und seiner That von gleicher Ewigkeit und Absolutheit, denn sie ist die Einheit beyder. Von ihr ist folgendes zu behaupten.

Erstens: die Gestalt ist die Einheit des Wesens und der That; aber sie wäre nicht mit ihnen gleich ewig und absolut, sondern eine entstandene, wenn sie nicht zugleich in dem Wesen und in der That eine sich selbst entgegengesetzte wäre.

Zweytens: die Gestalt als die Einheit des Wesens und seiner That in dem Wesen — ist die Natur; als die Einheit des Wesens und der That in der That — die Geschichte.

Drittens: die ursprüngliche Einheit des Wesens und seiner That ist die Gestalt, welche schlechthin ist und allda ist, welche sich selbst erkennet und allebet. Wir bezeichnen sie mit dem Ausdruck Gott und wir erkennen Gott an und für sich, wenn

wir ihn als die ursprüngliche Einheit des Wesens und seiner That, in dieser absoluten Selbstgestaltung erkennen. Gott ist also nicht allein das ewige nothwendige Wesen, auch nicht allein die ewige freye That, sondern zugleich die ewige absolute Gestalt: Er ist der Vater aller Wesen, die Quelle aller Thaten und alles Lebens und als die Urgestalt das ewige Vorbild zu gleicher Gestaltung.

Die Erkenntniß Gottes als des Urwesens und ewigen Gesetzgebers, als der Urthat und des ewigen Schöpfers, als der Urgestalt und des ewigen Vorbildes der Welt — ist die Idee der Offenbarung und diese wiederum in objectiver Betrachtung das Universum, in subjectiver Betrachtung die Vernunft, so daß, wer zur Idee der Offenbarung sich erhoben hat, die Vernunft und das Universum wahrhaft als die Eine Offenbarung Gottes erkennet. Ja wer auch nur das ewige Gesetz der Welt in seiner strengen Nothwendigkeit begreift, oder das wahre, göttlich freye, individuelle Leben irgend eines besonderen Wesens zur lebendigen Anschauung bringt, oder bewustlos in seiner reinen und schönen Seele das Nachbild des ewigen Vorbildes trägt — in dem ist die Idee der Offenbarung aufgegangen und er erkennet das Wesen, obgleich nur in Einer Richtung seiner Offenbarung, doch als den Einen

und wahren Gott, es sey in der kalten aber klaren Gewißheit des nothwendigen Seyns, oder in der dunklen aber erwärmenden Fülle des lebendigen Daseyns, oder in allem Endlichen, obgleich unter den Schranken des Bildes, als den überall und stets unmittelbar gegenwärtigen unendlichen Gott.

Doch die Aufgabe der Philosophie ist es, die Idee der Offenbarung in ihrer Gesammtheit und Einheit zu fassen und sonach in ihrer Erkenntniß nicht allein die höchste Klarheit des Allgemeinen mit der tiefsten Fülle des Besonderen zu vereinigen, sondern auch das göttliche Vorbild der Welt, nicht in diesem oder jenem endlichen Bilde nachzubilden, sondern in dem unendlichen Bilde des Ewigen, in welchem sich das Universum sowohl als die Vernunft abspiegelt, in der Sprache, nach und abzubilden. Und wie wenig auch davon noch zur Zeit erreicht seyn mag, so ist doch das Wesentliche geschehen, wenn die wahre Aufgabe gefunden und die grosse Wahrheit in den Tag der Vernunft getreten ist, daß die Philosophie die Einheit darzustellen habe der Wissenschaft Religion und Kunst, daß folglich ihre Erkenntniß die wahre in sich selbst begründete und Alles umfassende Wissenschaft Religion und Kunst seyn müsse.

Als Wissenschaft ist die Philosophie die Erkenntniß des ewigen und nothwendigen Gesetzes der Darstellung des ewigen Wesens in einer Welt; als Religion die Erkenntniß der historischen Entwickelung der Welt, insonders der Menschheit; als Kunst die Erkenntniß des göttlichen und seeligen Lebens in der Gemeinschaft vernünftiger Individuen und unter der Herrschaft der Einheit des natürlichen und nothwendigen mit dem freyen und menschlichen Princip. Die der Philosophie eigenthümliche Einheit und Gesammtheit der Erkenntniß aber thut sich darin kund, daß sie in jeder ihrer drey Gestalten die anderen beyden mit begreift, so daß die Idee der Offenbarung als das ewige Gesetz der Welt nicht anders erkannt werden kann, als in dieser dreyfachen Gestaltung, und auf gleiche Weise die historische Entwickelung der Welt und ihr seeliger Zustand. Hier in dieser Vorlesung beschränken wir uns auf die Bezeichnung der Philosophie als Wissenschaft, oder der Erkenntniß des ewigen und nothwendigen Gesetzes der Welt.

Wenn ein Wesen, welches das Eine und ewige ist, sich offenbaren soll, so kann es nicht blos einen Theil von sich offenbaren. Denn es müste dazu durch einen äussern oder innern Grund bestimmt werden; das erste ist aber nicht möglich, weil es ab-

solut für sich und weil nichts ausser ihm ist; und das andere ist nicht möglich, weil dasjenige Innere, wodurch es zur Offenbarung eines Theils von sich bestimmt würde, entweder wieder ein Theil von ihm oder das ganze Wesen seyn müßte, und im zweyten Falle wirklich das ganze Wesen als Bestimmungsgrund zu einer besonderen Offenbarung sich offenbaren, im ersten Falle aber dieselbe Frage zurückkehren würde, welches der Bestimmungsgrund sey zur Offenbarung dieses Theiles als Bestimmungsgrundes.

Das Eine und ewige Wesen muß sich also, weil es dieses ist, als das ganze Wesen offenbaren und so muß es selbst aus sich herausgehen.

Das Eine und ewige Wesen kann nicht aus sich herausgehen, ohne daß es ein Anderes von sich selbst werde; dadurch aber würde es aus Eines Zwey, das heist, es höbe sich selbst als das Eine auf, welches unmöglich ist. Es kann also nicht, indem es als Wesen aus sich herausgeht, ein von sich selbst verschiedenes anderes Wesen, sondern es muß ein schlechthin und absolut Anderes als das Wesen seyn.

Das schlechthin und absolut Andere als das Wesen ist das dem Wesen Entgegengesetzte, die Form.

Die Form kann nicht so dem Wesen entgegengesetzt seyn, daß sie das Wesen verneinet, denn so wäre sie selbst Wesen; auch nicht so, daß sie ein anderes Wesen bejahet, denn so würde sie durch die Bejahung selbst das andere Wesen. Sondern, da jede Form theils Bejahung ist theils Verneinung, so muß die Form, welche schlechthin und absolut ein Anderes ist als das Wesen, und doch die Offenbarung des Wesens, sich selbst schlechthin und auf absolute Weise bejahen und verneinen.

Die absolute Bejahung der Form ist das absolute Seyn des Wesens in seiner Offenbarung, die absolute Verneinung der Form das absolute Nichtseyn des Wesens in seiner Offenbarung.

Die absolute Bejahung ist nicht ohne die absolute Verneinung und diese nicht ohne jene. Denn ohne Bejahung wäre Verneinung Selbstvernichtung des Wesens, und Bejahung ohne Verneinung Selbstsetzung des Wesens nicht als eines Anderen von sich selbst, sondern als Wesen. Beydes aber ist unmöglich.

Die absolute Verneinung ist gleich der absoluten Bejahung. Denn es wird die Wesentlichkeit ausser dem Wesen verneinet; aber eben dadurch bejahet sich das Wesen ausser sich als ein Anderes von sich, das ist, als Form, so daß die Bejahung

als die nothwendige und unmittelbare Folge der Verneinung und gegenseitig diese als die gleiche Folge von jener gedacht werden kann.

Absolute Bejahung und Verneinung sind die Principe der Welt: durch die Verneinung ist die Welt abgesondert von dem ewigen Wesen, durch die Bejahung ist sie ihm gleich als Form.

Als bejahet hat also die Welt keinen Ursprung, als verneinet entspringt sie in alle Ewigkeit aus dem Wesen.

Nothwendig nennen wir das Ding, dessen äussere Form mit den inneren Beschaffenheiten ganz übereinstimmt; folglich ist die Form überhaupt nothwendig, in wiefern sie wesentlich oder dem Wesen gleich ist. Frey nennen wir das Ding, dessen innere Beschaffenheiten in der äussern Form ganz aufgehen; folglich ist die Form überhaupt frey, in wiefern sie durchaus bestimmt und begrenzt ist. Eine durchaus bestimmte und begrenzte Form aber stellt ein Seyn dar, welches immer dasselbe ist und nicht anders seyn kann, und so ist diese Form eine wesentliche und nothwendige; dagegen die Form, welche dem Wesen gleich ist, kann zu dieser Gleichheit nicht anders gelangen, als durch vollständige Bestimmtheit und Begrenztheit.

Hieraus geht hervor, daß die Welt als die bejahete die nothwendige, als die verneinte die freye ist, und daß absolute Nothwendigkeit und absolute Freyheit einander gleich sind, wie absolute Bejahung und absolute Verneinung.

Die Bejahung, die aus dem Wesen kommt, ist ausser dem Wesen Kraft. Denn die Bejahung des Wesens ist das Seyn des Wesens, nicht als des Wesens, sondern als eines Anderen von dem Wesen; ein solches Seyn aber, das aus dem Wesen und doch nicht für sich und wesentlich, sondern für ein Anderes ist, ist die Kraft.

Die Kraft kann nicht das Wesen bekräftigen, denn dieses ist die Quelle aller Kräfte; sie kann auch nicht die Form bekräftigen, denn sie ist das erste Element der Form, und so könnte in Beziehung auf die Form nur gesagt werden, daß die Kraft sich selbst bekräftige, welches sinnlos ist. Es bleibt also nur übrig, daß die Kraft das Nichtseyn bekräftige.

Das Nichtseyn ist nehmlich die Verneinung des Wesens ausser dem Wesen, und als diese der Eine und gleiche Act der Offenbarung des Wesens, doch ohne das Seyn. Wenn also das Seyn der Bejahung die Kraft des Wesens ist, und wenn die Kraft irgend etwas bekräftigen muß: so kann dieses Et-

was nichts anderes seyn, als der Act, der eben deswegen, weil er kein Seyn in sich hat und doch ewiger Act des Wesens ist, etwas werden muß.

Das bekräftigte Nichtseyn ist die Materie und wie die absolute Verneinung gleich ist der absoluten Bejahung, so ist auch die absolute Materie gleich der absoluten Kraft.

Die absolute Materie ist ewig, das ist, ohne Anfang und Ende, überall und stets gegenwärtig, aber auch überall und stets aus dem Wesen entstanden, für sich ein Nichtiges, doch durch das Wesen und seine Kraft das ursprünglich Bekräftigte und als dieses mit der Kraft selbst untrennbar Eine.

Auch hier sind Einheit und Gegensatz, als die Bedingungen der Offenbarung des Wesens, vereint zu fassen. Denn obgleich Kraft und Materie so Eines sind, daß das Eine ohne das Andere durchaus nicht seyn kann, indem die Kraft nicht ist ohne Bekräftigung und die Materie nichts ist als das Bekräftigte: so ist doch die Kraft das aus sich herausgehende, die Materie das in sich zurückgehende Wesen.

Das ursprüngliche Nichtseyn wird nehmlich nicht aufgehoben durch die Bekräftigung desselben zur Materie, und für das göttliche Bewustseyn ist die Materie nicht, sie ist für Gott ein Nichtseyn.

Bayerische Staatsbibliothek München

So wie aber die Kraft, als die Bejahung des Wesens ausser dem Wesen, die dem Wesen gleiche Form, also das Wesentliche oder Innere des Universums ist: so ist die Materie als die Verneinung des Wesens ausser dem Wesen die absolute Begrenzung selbst und als diese das zweyte Element der Form, das Aeussere und Unwesentliche, die eigentliche Formation des Universums. Wenn demnach die Kraft als das Innere des Universums, das Wesen in seiner Hervorbildung ist: so ist die Materie als das Aeussere des Universums und doch zugleich Eines mit der Kraft, das Wesen in seiner Zurückbildung.

Das Zurückgehen des Wesens in sich selbst oder seine Zurückbildung ist das zweyte Element des ewigen Gesetzes der Welt und mit dem ersten zugleich gegeben. Vermöge der Zurückbildung ist die Welt eine von Gott gelöste selbständige und die Materie ist der erste Zeuge ihrer Selbständigkeit.

Die Materie ist undurchdringlich, bedeutet: sie ist das der positiven Kraft entgegenstehende Negative und absolute Begrenzung oder Zurückbildung.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, bedeutet: sie ist das bekräftigte Nichtseyn, als bekräftiget unzerstöhrbar, als Nichtseyn auflösbar.

Die Materie ist ausgedehnt, bedeutet: sie ist Eines mit der Kraft und ihr zugleich entgegengesetzt, und in der Einheit dieses doppelten Charakters das unendliche Schweben, die ursprüngliche Haltung der Kraft, der Grund und das erste Element ihrer Gestaltung.

Die Kraft, als das aus sich herausgehende Wesen und als das Seyn für ein Anderes, ist, dieser ihrer Natur zufolge, der sich ausser sich setzende positive Act der Offenbarung, das ist, Bewegung; und da das Aeussere der Kraft und das ihr Entgegengesetzte die Materie ist: so folget hieraus zuerst, daß die Kraft auch als Bewegung ihren positiven Charakter behauptet, nehmlich, das Wesen und Innere zu seyn im Universum; sodann, daß die Materie ursprünglich eine bewegte ist.

Die ursprüngliche Einheit der Kraft und Materie, die erste Ineinsbildung des bejahenden und verneinenden Princips der Offenbarung und die erste Gestaltung der Welt ist — das von eigener Kraft Durchdrnngene und sich selbst Begrenzende, das sich selbst ins Unendliche Theilende und als absolutes Ganze mit diesem in jedem Theile sich selbst Bekräftigende, das in eigener Kraft ins Unendliche Ausgedehnte oder absolut Elastische und zugleich das auf absolute Weise sich selbst Bewegende.

In diesen Merkmalen erkennen wir das Licht, das aus Gott erstgeborene Wesen in Allheit der Form.

Das Wesen muß sich in seiner Offenbarung selbst vollziehen, und wenn das Wesen, als sich offenbarend, ein in Form aus sich heraus und zurückgehendes und Form und Wesen in Einheit bindendes, das ist, wenn es ein Hervorbildendes, Zurückbildendes und Ineinsbildendes ist: so muß es sich auch in seiner ersten Vollziehung, in der ersten Ineinsbildung als das Wesen in seiner Hervorbildung darstellen, und es muß in dieser Offenbarung ganz das Andere von sich selbst, ganz Form, die dem Wesen gleiche Allform seyn.

Mit dem nothwendigen Streben des Lichtwesens, nicht blos als Allform dem Wesen gleich, sondern, wie das ewige Wesen im Lichte sich offenbaret, so auch in und für sich selbst Wesen zu seyn und als solches sich zu offenbaren, beginnt die zweyte Offenbarung.

Ihr Charakter ist die Zurückbildung der Form in das Wesen und ihre Bedingung die Absonderung des Lichtwesens von sich selbst, das ist, die Auflösung der Allform des Lichtes zur Besonderheit der Form, um das Wesen in der Absonderung als das Absondernde erscheinen zu lassen.

Das Licht in seiner Auflösung und Absonderung zur freyen Erscheinung des Wesens in ihm, giebt drey Gestalten, das Flüssige, das Starre, und den Weltkörper.

Das Flüssige ist die unendliche Bejahung und Bekräftigung des Lichtes als abgesondert von dem Lichte; das Starre die unendliche Verneinung und Begrenzung desselben als von ihm abgesondert; der Weltkörper die Ineinsbildung des Lichtes, als von ihm selbst abgesondert und so fort die erste Erscheinung der Selbstheit der Form.

Der Weltkörper als die erste Selbstheit der Form ist zugleich die zweyte Absonderung des Wesens von sich selbst, in welcher es sich in sich selbst zurückbildet, und so muß er sich nothwendig in entgegengesetzter Richtung gestalten.

Als erste Selbstheit der Allform und von der Hervorbildung und Zurückbildung des Lichtes gelöste Ineinsbildung desselben ist er der Centralkörper, die wesentliche Einheit des Lichtes, worin die erste Absonderung des Wesens von sich selbst und seine Hervorbildung erst ganz vollzogen wird, indem der Centralkörper nicht allein das abgesonderte Wesen in der Allform, sondern zugleich die Absonderung selbst im Centrum offenbaret.

Der Centralkörper ist dadurch von dem ewigen Wesen verschieden, daß er die aus der Allform gelöste Wesenheit derselben, daß er also nur in sofern Wesen ist, als das ewige Wesen die zweyte Absonderung von sich selbst vollziehet, und die zweyte Offenbarung beginnt. Nun ist die zweyte Offenbarung Zurückbildung, folglich die zweyte Absonderung des Wesens von sich selbst, seine Hervorbildung in der Zurückbildung; und so kann sich das ewige Wesen nicht im Centralkörper als hervorgebildetes Wesen offenbaren, ohne sich zugleich in einem zweyten Weltkörper darzustellen, welcher den Charakter der Zurückbildung hat.

Der Grund der Zurückbildung ist die absolute Verneinung des Wesens ausser sich als Wesen zu seyn; diese Verneinung also setzt den Centralkörper in Gegensatz mit sich selbst und nöthiget ihn, durch den Planeten sich in das ewige Wesen zurückzubilden.

Der Planet ist ursprünglich, in der Sphäre der ersten Absonderung betrachtet, Verneinung der Wesenheit, durch den Gegensatz realisirtes Nichtseyn oder ein Erschaffenes, als dieses — Begrenzung des wahren Seyns und Zurückbildung des Wesens; dadurch aber, daß er von der Sonne wie von dem Wesen als das Andere vom Wesen sich absondert, oder, daß er die zweyte Absonderung des

Wesens von sich selbst ist, ist er selbst wesentlich und Hervorbildung, und die göttliche Kraft zu seyn beseelt ihn mit der gleichen Fülle wie die Sonne, doch auf entgegengesetzte Weise.

In der Sonne nehmlich offenbaret sich das göttliche Wesen rein objectiv im Zustande des Seyns schlechthin; im Planeten dagegen subjectiv als das Seyn im Nichtseyn. So legt das Sonnenwesen in seiner Form die Glut des Lebens offen dar und ist selbst leuchtend ein schauendes, während das planetarische Wesen die Lebenswärme in sich verschliest, so daß es nicht ohne die Einwirkung der Sonne offenbar wird, und des Sonnenlichtes bedarf, um aus der Finsterniß hervorzuschauen.

Die dem Planeten eigene Centrifugalkraft bezeuget das ursprüngliche Nichtseyn desselben, und seine Gravitation in die Sonne, seine Theilnahme an dem Seyn, welches er als Zurückbildung des in der Sonne sich offenbarenden Wesens hat; aber seine Gravitation in sich selbst ist die Erscheinung seiner eigenthümlichen Absonderung, in welcher er selbst wesentlich ist.

In der ersten Sphäre der Offenbarung ist die Hervorbildung und Bejahung das herrschende Princip und die Bildung ist eine allgemeine und nothwendige. In der zweyten Sphäre ist die Zurückbil-

dung und die Verneinung das herrschende Princip und die Bildung ist eine besondere und freye. Wenn nun der Planet überhaupt in der Zurückbildung steht und in einer Verneinung des Lichtwesens seinen Ursprung hat: so ist seine Selbstheit, die Schwere, die Hervorbildung des Wesens in der Zurückbildung, die Bejahung des ewigen Wesens in der Verneinung des Aussersichseyns, das Allgemeine in dem Besonderen, das Nothwendige in dem Freyen.

Die Schwere ist also die Bejahung des Wesens ausser dem Wesen, oder in dem Anderen von dem Wesen, das ist, die Selbstbejahung der Form zum Wesen. Da aber die Bejahung nicht ist ohne Verneinung; so stehet der Selbstbejahung der Form die Selbstverneinung derselben entgegen, in welcher das Wesen ausser dem Wesen sich selbst zurückbildet und begrenzet.

Die Selbstverneinung der Form zum Wesen ist die Zeit, welche also, mit der Schwere im nothwendigen Gegensatze, mit ihr zugleich sich offenbaret.

Die Zeit ist die Verneinung oder das Nichtseyn, nicht überhaupt, sondern im Gegensatze des Wesens als das Anderssеyn, so daß in ihr der Act der Offenbarung sich darstellt als der schon in der

Allform bekräftigte und zur Einheit mit ihr verbundene, doch widerstrebend der Ruhe und Selbstheit der Form.

Die Zeit offenbaret demnach das Nichtseyn an dem Seyn in der Form, sie ist das Princip des Werdens und der Veränderung; die Schwere offenbaret das Seyn der Form an dem Nichtseyn des Wesens, sie ist das Princip der nothwendigen und bleibenden Gestaltung.

Wenn wir nehmlich die Schwere betrachten als das von sich abgesonderte Lichtwesen, so ist sie blos das Entgegengesetzte der allgemeinen Anziehung, worin sich das Lichtwesen, wieder nur im Gegensatz der Schwere, offenbaret. So eignet die Schwere der Form und ist die Selbstbegrenzung der Allform, das ist, das aus sich herausgesetzte Lichtwesen, damit es als Wesen offenbar werde.

Die Schwere ist aber auch die absolute Bejahung des ewigen Wesens in seiner zweyten Absonderung von sich selbst, und betrachten wir so die Schwere, so ist jedes Element der in Gegensatz gesetzten Allform ein wesentliches für sich.

An diesem Seyn nun in der Form offenbaret die Zeit, als absolute Verneinung des Wesens ausser dem Wesen, das Nichtseyn so, daß sie jedes Element der Allform dem Ganzen unterwirft und

ihm die Selbständigkeit raubt; die Schwere aber, als absolute Bejahung des Wesens ausser dem Wesen, oder als Selbstbejahung der Form, offenbaret das Seyn der Form an dem Nichtseyn des Wesens in der Form so, daß sie sich als Centrum des Ganzen setzt, und als Centrum jedes Element der Form der Wesenheit theilhaftig macht.

Die Allform kann nur das Ganze seyn im Kreise und nur in der Kreisbewegung können die Theile dem Ganzen unterworfen seyn; den Kreis aber kann die Zeit nicht geben, weil sie nur das Andersseyn, nicht zugleich das Einesseyn in dem Andersseyn setzt, und so ist sie nur das Princip der Bewegung im Kreise, dieser dagegen als das von der Schwere in der Zeit Bewirkte zu erkennen.

Auf gleiche Weise ist die Schwere nicht das absolute und ruhende Centrum, denn so müßte auch jedes Element ruhen, es wäre, wie in der Allform, eine unendliche Ausstrahlung des Wesens, aber nicht Kreisbewegung. Sondern sie ist das in sich selbst bewegte Centrum und die Zeit ist das die Bewegung Bewirkende.

Dieß ist also, um es in Kürze zu sagen, die Wirkung der Zeit auf das in der Schwere sich offenbarende Wesen, daß sie dieses durch und in Bewegung nöthiget, sich in Ganzheit der Form abzu-

schliessen und so sich absondernd von dem ewigen Wesen dadurch in sich selbst zu seyn, daß es zugleich in dem Anderen, daß es nur das Wesen in abgeschlossener in sich selbst kreisender Form ist.

Hiermit nun ist das Wesen des Planeten ausgesprochen, als geboren aus dem Ewigen und zugleich Kind der Zeit, welche jedoch von dem Wesen bezwungen ist zum Maasse desselben in der Kreisbewegung.

Die Schwere wird aber auch von der Zeit aufgenommen und von ihr in Gegensatz mit sich selbst gestellt, damit aus dem Gegensatze des Wesens die Form als das Andere vom Wesen zum freyen Leben aufkeime, oder, damit das Wesen selbst in der Form ein lebendiges werde.

Die Zeit würde durch die Aufnahme der Schwere als des im Centrum ruhenden Einen Wesens gänzlich aufgehoben, wenn sie nicht absolute Verneinung wäre; als diese aber kann sie das Wesen nicht als das Eine in sich aufnehmen, sondern eben die Einheit verneinet sie und es beweiset sich in dieser Verneinung die Zeit als der Wendepunct der Offenbarung überhaupt, auf welchem das Wesen in Gegensatz mit sich selbst tritt, um sich, als das allgemeine und nothwendige hervorgebildet, in Freyheit und Besonderheit zurückzubilden.

Dieser Gegensatz des Wesens ist daher auch die Bedingung der Entstehung der einzelnen Dinge, sie werden aus ihm in der Zeit geboren und die Zeit selbst führt in ihrem Umschwung sie aus dem Gegensatze hervor.

Die Frucht der Einbildung der Zeit in die Schwere ist die Umwälzung des Planeten um seine Axe; die Frucht der Einbildung der Schwere in die Zeit die Polarität der Axe. Durch diese Wechseleinbildung ist der Planet ein zur Einheit und zum Ganzen verbundenes Vieles und Mannigfaltiges, von welchen ein jedes durch sein bestimmtes Verhältniß zum Centrum, zu den Polen, und zu dem Umkreise sein bestimmtes Daseyn erhält.

Die von der Zeit bewegte Schwere ist jene geheimnißvolle Erschütterung der Materie, in welcher sie, das ursprünglich Bekräftigte, zum Leben sich löset, und die von der Schwere geschwängerte Zeit jener unendliche Lebensstrom, welcher jedem Elemente das Leben aller mittheilt, ohne es einem zu rauben; aber die Pole der Schwere geben dem, was sich absondert zum eigenen Seyn und Leben, in Contraction und Expansion die wesentliche Haltung, damit die Form dem Wesen gleiche.

Doch der Lebensact selbst ist der göttliche Act der Zurückbildung, wie er aus der Einheit der

Schwere und Zeit als das einigende Princip sich lößet, um das Wesen in seiner Allform, das Licht zu empfangen, mit ihm das in Schwere und Zeit abgesonderte Einzelne zu beseelen und so alle Wesen des dunklen Körpers in einem freyen doch gemeinschaftlichen Bande zu einigen.

Die Ineinsbildung des Gegensatzes in der zweyten Sphäre der Offenbarung ist im *Organismus* gegeben und in ihm offenbaret sich das Wesen als in sich selbst zurückgebildet und als wahrhaft abgesondert in unendlich mannigfaltiger Form, aber zugleich zur Einheit verbunden mit der Allform — in Eigenthümlichkeit und Selbstheit lebend und doch zugleich das allgemeine und Ganze in jeder Besonderheit und Eigenthümlichkeit darstellend.

Als diesen Organismus erkennen wir den Planeten und zwar zuerst als das ewige Wesen in seiner zweyten Absonderung von sich, in sich zurückgebildet. Als dieser hat er die gleiche Bildung und die Eine Einheit beseelet ihn, kraft welcher in allen und jedem die Eine und selbe göttliche Vernunft das ewige Wesen verkündiget. Sodann als das, im Gegensatz mit der Sonne verbunden, in sich zurückgebildete Lichtwesen. In diesem Gegensatze der Wesenheit nimmt der Centralkörper das bejahende, der Planet das verneinende Princip in sich auf, die Zeit

reisset ihn fort zum unendlichen Andersseyn und beschreibet, bezwungen von dem bejahenden Princip im Centralkörper, mit ihm das höhere Maaß des Ewigen.

Die Kreisbewegung ist auch hier die Wirkung der Einbildung des bejahenden Princips in das verneinende, und so setzt auch hier die gegenseitige Einbildung des verneinenden Princips in das bejahende das Centrum als ein sich entgegengesetztes in Polarität.

Die höchste Ineinsbildung also in der zweyten Sphäre der Offenbarung und die zweyte Zurückbildung des im Lichte hervorgebildeten ewigen Wesens ist — das systema mundi. In ihm ist das Wesen offenbar als das ewige in der Zeitform und als ein zeitiges in ewiger Form.

Mit der Zurückbildung des Wesens in sich selbst ist zugleich die Hervorbildung der besonderen Form im Reflex gegeben, damit die in der Schwere gegründete und im Lichte aufgegangene Selbstheit des Wesens in das Unendliche sich gestalte und vervielfältige, bis dahin, wo es in absoluter Selbstheit frey das in sich verschlossene Allgemeine und Ganze laut verkündiget und in der absoluten Einheit des Allgemeinen und Besonderen zugleich das Eine und ewige Wesen in der Form erkennet.

Der besondere Organismus bildet sich hervor in drey Hauptformen, in der Krystallisation, Vegetation und Animalisation. Die Krystallisation stellt uns den ursprünglichen Prozeß des Planeten dar, in welchem er sich seine Gestalt giebt, und durch den Grad der Gestaltung in die Verhältnisse zu dem ganzen Systeme gesetzt wird, welche ihm eigen sind. Die Schwere, das von sich abgesonderte Lichtwesen und zugleich Bejahung des ewigen Wesens, realisiret sich als Centrum, im Gegensatz der Zeit, durch unendliche Radiation des Flüssigen, als der ersten Einheit, die aus der Auflösung des Lichtwesens im Reflex hervorgeht; die Zeit aber, der Act des unendlichen Andersseyns, setzt dem Radius, als dem in sich selbst seyenden doch bewegten Centrum, den Kreis entgegen, und so bildet sich in der Einheit beyder die unendlich endliche und endlich unendliche, die Kugel-Gestalt mit innerer Bildung und Leben. Verschieden muß diese Bildung seyn, weil die Einheit des Seyns und Andersseyns, wo sie nicht mehr eine blos wesentliche ist, sondern zugleich in die Form hervortritt, eben nur als Verschiedenheit des Seyns an dem Einen und gleichen Seyn sich darstellen kann. Auch muß, aus demselben Grunde, die Verschiedenheit der Form in jedem Kreise derselben eine unendliche seyn, und das Seyn

in unendlichem Reichthum der Mannigfaltigkeit sich entfalten. Die Einheit und Vollkommenheit der Form in diesem ihrem ersten Kreise ist die Schwere selbst und das Licht, so daß jede Form desto vollkommener ist, je stärker und bedeutender beyde in ihr hervortreten.

Wenn in der Krystallisation die Schwere vorherrschend ist, so daß die organische Einheit nur in der Schwere hervortritt und diese, durch Vermittelung der Zeit, dem Lichte verbindet: so ist in der Vegetation die Zeit das herrschende Princip. Die Elemente der Form streben, nicht als Centra, sondern als Kreise sich darzustellen, die organische Einheit hat die Zeit selbst bejahet und beseelet, und läßt an der Zeit die Schwere offenbar werden im Farbenglanze des in der Zeit gebrochenen Lichtes, in der Blüthe, welche die Zurückbildung der Schwere in das Licht in der zweyten Potenz als Form erkennen läßt. Die Erzeugung beweiset die Herrschaft der Zeit, aber zugleich, daß die Zeit von der organischen Einheit bejahet, und, daß die Schwere das sich zurückbildende Wesen ist.

Im Thiere treten die Schwere und die Zeit, beyde als herrschende Principe hervor in Wechseleinbildung. Wenn in der Pflanze die von der Zeit beherrschte Schwere in dem Knoten zur Blüthe auf-

steigt, um in der Lichtverklärung ihre Selbständigkeit zu finden: so ist im Thiere jedes Ganglion die selbständige Schwere, welche endlich im Gehirn selbst, ganz durchströmt vom Lichte, als absoluter Krystall, und ausstrahlend in den Sinnen und das Universum in totaler Strahlenbrechung reflectirend, als die absolute Blüthe des Planeten anzusehen ist. Das Nervensystem mit seinen Ganglien und dem Gehirn ist das Thier im Thiere; die übrigen Systeme eignen ursprünglich der Pflanze und besonders im Muskel, in der freyen Bewegung des Herzens offenbaret sich die von der organischen Einheit bejahete und beseelte Zeit.

Wenn nun mit der Hervorbildung des Wesens in allgemeiner Form die Zurückbildung dieser Form gegeben ist, damit das Wesen wahrhaft sich absondere, mit der Zurückbildung aber des Wesens als des besonderen zugleich die Hervorbildung der besonderen Form, damit das Wesen als das allgemeine sich löse von der allgemeinen Form und offenbar werde: so muß auch auf der Stelle der Offenbarung, wo das Wesen selbst in Einheit als das Nothwendige in der Freyheit sich offenbaret, zugleich die Form in absolute Einheit so gebildet seyn, daß in den entgegengesetzten Formen das Nothwendige in der einen das Freye in der anderen und gegenseitig ist.

Bis zu dieser absoluten Ineinsbildung des Wesens in sich und der Form in sich, und damit zugleich beyder in einander, hat uns die Darstellung geführt.

Das Lichtwesen ist die Offenbarung des ewigen Wesens in allgemeiner, das organische Wesen die Offenbarung des Einen und selben Wesens in besonderer Form. Jene ist die allgemeine, weil in ihr das ewige Wesen sich hervorbildet, in unendlicher Fülle und Klarheit sich ergiest; diese die besondere, weil in ihr das ewige Wesen sich zurückbildet, die unendliche Fülle und Klarheit des Seyns in die endliche Grenze des Nichtseyns verschliest, und so mit dem Wesen zugleich das Bedürfniß offenbaret einer neuen Offenbarung, in welcher das Wesen nicht blos als allgemeines, sondern mit absoluter Begrenzung der Besonderheit, nicht blos als besonderes, sondern zugleich mit enthüllter Unendlichkeit des Seyns sich darstelle.

Diese Offenbarung ist die Idee, die wahre und absolute Ineinsbildung des ewigen Wesens in seiner Offenbarung, die ursprüngliche und absolute Einheit der allgemeinen und besonderen, der unendlichen und endlichen Form, des Lichtwesens und des organischen Wesens; folglich die wahre und absolute Offenbarung des Wesens als Wesens, welche der

Gegenstand unserer ersten Unterhaltung war und so Eines in sich selbst und geschlossen ist, daß in der ersten und zweyten Sphäre der Offenbarung nur in entgegengesetzte Formen zerlegt ist, was in dieser in Einheit sich darlegt.

Obgleich aber die Idee die absolute Einheit ist, so ist sie doch, als das Wesen in seiner Offenbarung, nicht ohne den Gegensatz, den wir schon in der ersten und zweyten Sphäre als den absoluten und in ihm zugleich die Epochen der Offenbarung erkannt haben.

So wie nehmlich in dem Lichtwesen der Gegensatz der Kraft und Materie, in dem organischen Wesen der Gegensatz der Schwere und Zeit gegeben ist: so in der Idee der Gegensatz der Anschauung und des Begriffs.

Das einigende Princip in der dritten Sphäre der Offenbarung ist die Freyheit und diese der göttliche Act der Offenbarung in absoluter Einheit mit sich selbst, während das Leben als das einigende Princip der zweyten Sphäre im Widerstreit liegt mit dem einigenden Princip der ersten Sphäre, mit der allgemeinen Bewegung.

Zuerst nun ist von der dritten Sphäre der Offenbarung überhaupt zu erkennen, daß sie die dritte Absonderung ist des Wesens von sich selbst, vermöge welcher das Offenbarende und das Offenbarte

wahrhaft in Eines gebildet zur Erscheinung kommen.

Die dritte Absonderung des Wesens von sich selbst geschieht durch den selbstbewusten Act der Offenbarung. Denn der Act der dritten Absonderung ist weder der in Allgemeinheit hervorbildende objective, noch der in Besonderheit zurückbildende subjective, sondern die Einheit beyder, und da diese Einheit kein Abstractum ist, sondern der das Wesen in absoluter Einheit offenbarende, aber auch nichts weiteres in sich trägt als die Einheit des hervorbildenden und zurückbildenden: so kann er kein anderer seyn als der Act des Selbstbewustseyns, in welchem allein Zwey als Eines und Eines als Zwey gegeben sind.

Der Act des Selbstbewustseyns ist also auch kein anderer, als der selbstbewuste Act der Offenbarung und es ist kein Selbstbewustseyn möglich, ausser durch den göttlichen Act der Offenbarung, in wiefern er der absolut Eine, die Form der Welt in Eines bildende ist. So kann auch das wahre Selbstbewustseyn nur die ganz innige und unmittelbare, die absolute Erkenntniß Gottes als des Wesens der Wesen seyn.

Die Anschauung, das Selbstbewustseyn auf der ersten Stufe seiner Entwickelung und das erste

Moment in dieser Sphäre der Offenbarung, ist die Hervorbildung des organischen Wesens zum Selbstbewustseyn, und durch diese Hervorbildung erhält das organische Wesen seine bestimmte Form.

So wie nehmlich das Sonnenwesen nicht seyn kann ohne den Planeten, und das Licht nicht ohne die Schwere, so auch das organische Wesen nicht ohne die Anschauung als das Andere und Aeussere von dem organischen Wesen, so daß dieses vermöge der Anschauung ein inneres ist, wie die Anschauung nichts anderes als die Hervorbildung und das Aeussere des organischen Wesens.

Die Hervorbildung des organischen Wesens in der Anschauung ist zugleich Ineinsbildung des Wesens und der Form. Das organische Wesen blos als solches, das heist, blos als Lebendiges ist abhängig von der Schwere und Zeit; diese Bedingung wird aufgehoben durch den Act der dritten Absonderung, als den absolut freyen, und so ist es die organische Einheit, welche das Organ der Anschauung bildet, das Organ aber nichts anderes als das Schauen der Einheit. Nun ist die organische Einheit das allgemeine Lichtwesen in die besondere Gestalt gebildet, folglich Wesen und Form in der Anschauung Eines.

Als Ineinsbildung des Wesens und der Form ist die Anschauung die erste wahre Hervorbildung des Wesens, als Wesens, und von der Ineinsbildung im Lichtwesen und von der im organischen Wesen darin unterschieden, daß in jenem die Kraft und Materie durch die Bewegung zur Einheit der allgemeinen, in diesem die Schwere und die Zeit durch das Leben zur Einheit der besonderen Form gebunden, daß folglich in beyden das Wesen zwar nicht von der Form zu unterscheiden, aber auch nicht als Wesen wirksam ist, während in der Anschauung das Wesen durch den Act der Freyheit sich löset von der Form, in dieser den Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit aufhebet und so in Einheit sie sich aneignet. — Daß in der Anschauung ein Anschauendes und dieses ein von dem Ganzen gelöstes, in irgend einem Grade selbständiges Wesen ist, das ist unmittelbar und ausser dem wissenschaftlichen Zusammenhange zu erkennen; eben so, daß jedes Organ der Anschauung zwar eine bestimmte und begrenzte Form hat, daß es aber selbst das Bestimmende und Begrenzende ist, und sich darin als das allgemeine unbegrenzte Princip seiner eigenthümlichen Form beweiset.

Die Anschauung ist der erste Act des Selbstbewustseyns, doch nicht dieses selbst; sie ist Einheit

des Wesens und der Form, doch nicht die absolute; sie ist die das Wesen offenbarende Idee, doch nur in ihrer objectiven Gestaltung. Wie die göttliche Kraft zu seyn ins Unendliche sich ergiest, aber überall in der Materie sich selbst hemmt, und wie das Wesen als Schwere in sich selbst ruhet, aber zugleich von der Zeit getragen wird: so trägt auch die Anschauung in jeglicher Form die Fülle des Ganzen in sich und es offenbaret sich in ihr frey und gelöset das Wesen; aber sie ist doch zugleich von einem Reflex begleitet, der zur höheren Bildung und tieferen Enthüllung des Wesens hinführet.

Der Reflex der Anschauung ist die Empfindung oder Wahrnehmung des Angeschauten, von der Anschauung zu unterschieden durch das subjective Streben, das Angeschaute und somit auch die Anschauung in die Zeit zu versetzen.

Die Empfindung ist die erste Erscheinung des Ich und nothwendig mit der Anschauung verbunden, weil der Act der dritten Absonderung die Freyheit ist, welche nicht blos objectiv und hervorbildend wie die Bewegung, auch nicht blos subjectiv und zurückbildend wie das Leben seyn kann, sondern Object und Subject in Eines bildend und als dieses zugleich für sich selbständig seyn muß.

Das Ich ist also in seiner ursprünglichen Erscheinung das subjective auf die Zeit gerichtete Streben der Idee, unabhängig zu seyn von der Form, sich im Act der Absonderung als reines Wesen zu fassen und so die Zeit sich anzueignen.

Dieses Streben kann nicht zum Ziele kommen, erstens, weil der Act der dritten Absonderung oder die Freyheit, eben nur die Ineinsbildung ist des Wesens und der Form; zweytens, weil die Zeit im nothwendigen Gegensatze steht mit der Schwere und von dieser zur Form des Kreises genöthiget wird, so daß sie vermöge dieser Nothwendigkeit der Aneignung der Freyheit widerstreben muß; drittens, weil auch die Materie untrennbar ist von der Zeit und vermöge ihrer eigenthümlichen Bekräftigung sich nicht aneignen läst, so daß sie, wenn die Freyheit oder das Ich sich als positiv setzen will, nothwendig als das entgegengesetzte Positive dastehet.

Das Ich kann nur dadurch zur Selbständigkeit oder Selbstheit gelangen, daß es sich als Zurückbildung fasset des aus dem Organismus in der Anschauung gelösten und abgesonderten Wesens.

In der Zurückbildung wird das in die besondere Form eingebildete Lichtwesen, die organische Einheit, als das Wesen der Anschauung, von dem Organ seiner Form wirklich gelöset, doch nur um mit

der entgegengesetzten Form in Einheit sich zu verbinden und so den Gegensatz zu bilden, ohne welchen die Idee nicht seyn kann die Offenbarung des Wesens als Wesens.

Die organische Einheit gelöset von dem Organ ist die Intelligenz, und die Form, mit welcher sie sich zur Einheit verbindet, der Begriff.

Der Begriff ist der Anschauung darin entgegengesetzt, erstens, daß er gleich der Zeit und Materie aus dem Nichtseyn entspringet, während die Anschauung das sich selbst befreyende Seyn ist; zweytens, daß er das freye Wesen nicht wie die Anschauung in der besonderen Form der Wirklichkeit, sondern in der allgemeinen Form der Möglichkeit offenbaret; daß er folglich, drittens, das Wesen selbst nicht als das wirkliche Seyn, sondern als Vermögen darstellt.

Im Begriff ist die Idee absolut subjectiv und reines Bewustseyn; sie ist in ihm von der Objectivität eben so absolut geschieden, wie in der Anschauung von der Subjectivität, und dieß vermöge des Acts der dritten Absonderung, der als Ineinsbildung und Freyheit absolut ist, und das ihm auf jeder Stufe Gegebene zum geschlossenen Ganzen bildet.

Doch auch die Intelligenz in ihrer Einheit mit dem Begriff ist nothwendig begleitet von einem

Reflex, der als objectives Streben das Bedürfniß der Idee verräth, sich auf absolute Weise als die Eine, das Wesen als Wesen offenbarende zu gestalten und zugleich zu dieser Gestaltung führet.

Dieser Reflex ist das Handeln, in welchem die Intelligenz auch von dem Begriff sich zu lösen und absolut frey als Wesen zu seyn strebt.

Auch dieses Streben kann sein Ziel nicht erreichen, weil das Wesen nur auf absolute Weise seyn nicht streben kann zu seyn, so daß eben das Streben nach Wesenheit beweiset, daß das Strebende nicht Wesen ist. Aber es beweiset doch die der Idee einwohnende Nothwendigkeit, Eines zu seyn mit dem Wesen; es löset die zweyte Einheit der Ineinsbildung des Wesens mit der Form, um die dritte und wahre herbey zu führen; es offenbaret endlich auch das einigende Princip oder das göttliche Band in der dritten Sphäre der Offenbarung, das Princip der Ineinsbildung des Wesens und der Form in seiner Absolutheit — es realisirt sich nehmlich in diesem Streben und durch dasselbe, beugt es sich nicht unter niedere Formen, sondern strebet nach dem Höchsten, die absolute Freyheit, als der nun selbst offenbare Act der Offenbarung des ewigen Wesens.

Die absolute Freyheit ist der göttliche Act der Offenbarung, ganz gelöset von dem Object, folglich das absolute Subject, die Ineinsbildung des absoluten Bejahens und Verneinens, worin aller Gegensatz des Seyns und Nichtseyns aufgehoben, und das absolute Seyn als das Eine und ewige Wesen offenbar ist.

Die Offenbarung des Einen und ewigen Wesens in der absoluten Freyheit ist die Idee oder die absolute Erkenntniß als absolute Identität des Wesens und der Form, in wiefern von ihr alle wahre Erkenntniß ausgeht, und als absolute Indifferenz des Entgegengesetzten, in wiefern in ihr alle wahre Erkenntniß sich schliest.

Die Idee ist das wahre und absolute Selbstbewußtseyn, die Vernunft, und da sie die Erkenntniß Gottes als des Wesens ist: so kann das göttliche Selbstbewußtseyn von dem menschlichen nicht wesentlich unterschieden seyn.

Der Unterschied der göttlichen und menschlichen Erkenntniß ist in dem Act der Selbsterkenntniß gegeben, welcher in Gott ein absolut nothwendiger, im Menschen ein absolut freyer ist; so daß eine Welt seyn muß, damit die menschliche Erkenntniß seyn könne, aber die Welt nicht seyn kann, ohne das göttliche Selbstbewußtseyn.

Das göttliche Selbstbewußtseyn, durch welches die Welt ist, ist der ewige Mensch in Gott. — Das menschliche Selbstbewußtseyn in der Idee ist Gott im Menschen, der aus der Zeit geborene aber in seiner Freyheit die Zeit und alles Zeitige überwindende Gottmensch.

Die Idee offenbaret das Wesen und vollziehet hiermit das ewige Gesetz des Universums, dessen Beginn und Vollendung und wahrer Bestand sie ist.

Folgendes Schema wird das Ineinandergreifen der Hauptmomente des Gesetzes der Offenbarung des Wesens anschaulich machen.

Kraft.	Materie.	Lichtwesen.
(Reflex.)		Bewegung.
Das Flüssige.	Das Starre.	Der Weltkörper.
Schwere.	Zeit.	organisches Wesen.
(Reflex.)		Leben.
Krystallisation.	Vegetation.	Animalisation.
Anschauung.	Begriff.	Idee.
(Reflex.)		Freyheit.
Empfindung.	Handeln.	Ichheit.

Hiernach hat die Hervorbildung, der Offenbarung erste Bedingung, drey Potenzen: die Kraft

als absolute Hervorbildung, die Schwere als die Hervorbildung in der Zurückbildung, und die Anschauung als die Hervorbildung in der Ineinsbildung. Die erste Regung der Idee ist die Kraft, in welcher das Wesen ins Unendliche sich äussert, doch an ihm selbst, ohne ein Aeusseres zu werden; Die zweyte Erscheinung der Idee ist Innigkeit und Tiefe, unüberwindliche Selbstheit, in welcher das Wesen wahrhaft von sich abgesondert durch die Form, in dieser wieder als das Innere sich setzt, und der Form ihre Schwere giebt. Die dritte Erscheinung der Idee ist das Vorbild oder das besondere Bild, in welchem das Wesen als das allgemeine wahrhaft ein Aeusseres wird, und sich hervorbildet in der Anschauung.

Die Kraft kann nicht Aeusserung des Wesens seyn ohne etwas zu bewirken oder zu bekräftigen; dieses Etwas aber ist sie selbst, ihr eigenes Thun, welches sich an die Kraft zurückgiebt, durch welches Zurückgeben sie eine Selbständigkeit ausser dem Wesen erhält, so daß sie von der einen, der positiven Seite betrachtet, ganz dem Wesen zusteht und nur an ihm sich äussert — von der anderen, der negative Seite betrachtet, die ausser dem Wesen sich darstellende Kraft, die Materie ist.

Die negative selbständige Kraft kann als diese sich nur behaupten, indem sie das Wesen und Seyn ins Unendliche fliehet; doch diese Flucht wird aufgehalten von der Schwere, in welcher das Wesen auch im Aeusseren das Innere ist, und so bleibt die Fliehkraft zwar eine unendliche, aber sie wird gebändiget von der Schwere und zur Kreisung in sich selbst genöthiget, in welcher Kreisung das Wesen das Maaß der eigenen Kraft offenbaret und die Zeit seyn läst. Wenn demnach die Materie an und für sich die Zurückbildung ist der Kraft als Aeusserung des Wesens, aber zugleich die Hervorbildung der Kraft zur eigenen Selbständigkeit: so ist die Zeit die absolute Zurückbildung der Kraft, sowohl als der Aeusserung des Wesens, wie als der selbständigen.

Die Zeit, ursprünglich die sich zurückgebende negative Kraft, ist wohl zugleich das Maaß der Kraft und Aeusserung des Wesens; aber sie kann dieses Maaß selbst nicht fassen, weil sie selbst nicht wesentlich, nur Umkreis nicht Centrum ist, und so ist sie sammt der Materie von dem Wesen geschieden. Doch das Wesen muß sich auch der negativen Kraft und der Zeit mittheilen, jeder Punct des Kreises ist zugleich Centrum, und die Fliehkraft zugleich eine in sich selbst seyende: auch die Zurück-

bildung des Wesens hat ihre Ineinsbildung und diese ist die Intelligenz, das Wesen der Zeit, das sich selbst sein Maaß setzt im Begriff.

In der Materie ist die Kraft Bewegung, die Schwere in der Zeit Leben, die Anschauung in dem Begriff frey. Die Bewegung ist der Act der Offenbarung des Wesens in der Einheit der Bejahung und Verneinung unter der Form der Hervorbildung; das Leben derselbe Act in derselben Einheit unter der Form der Zurückbildung und die Freyheit unter der Form der Ineinsbildung. Bewegung, Leben, und Freyheit sind also die einigenden Principe des Universums, welche das Band des Wesens und der Form so offenbaren, daß die Bewegung das in der Materie von sich abgesonderte Wesen in die allgemeine Form, das Leben das in der Zeit von der Materie gelöste und sich mit sich einigende Wesen in die besondere Form, die Freyheit das im Begriff freye und in das Selbstbewußtseyn eingehende Wesen in die absolute Form und ewige Nothwendigkeit bindet.

Das Wesen selbst in der ersten Einheit sich offenbarend ist das Licht, das Wesen in seiner Hervorbildung; in der zweyten Einheit sich offenbarend ist es das organische Wesen, das Wesen in seiner Zurückbildung; in der dritten die Idee, das We-

sen in seiner absoluten Ineinsbildung mit der Form.

Daß Hervorbildung Zurückbildung und Ineinsbildung in doppelter Reihe sich geben, das ist nothwendig durch den absoluten und ewigen Gegensatz, ohne welchen, abgesehen von seiner innern und absoluten Nothwendigkeit, die Welt entweder ein leerer Schein oder Gott das ewige Wesen selbst, und eben deßwegen nicht Welt seyn würde.

Wenn nehmlich Gott, in seiner unendlichen Kraft aus sich hervorgehend und im Zurückgehen die Kraft in der Materie bindend, als Licht sich offenbarte und auf diese Offenbarung beschränkt seyn könnte: so wäre entweder das Licht ganz und auf absolute Weise in Gott, das Wesen Gottes wäre in Licht verwandelt oder Gott wäre ganz und auf absolute Weise im Lichte, das heist, Gott wäre der Gott ausser Gott, welches beydes in sich widersprechend ist. Nun hat aber die göttliche Kraft im Hervorgehen aus Gott die doppelte Richtung — auf das Licht und auf die Anschauung, und die Kraft zurückgehend zu Gott bindet sich nicht blos in der Materie, sondern setzt sich auch als wesentlich ausser Gott in der Schwere. So geschieht es, daß aus dem ewigen und absoluten Wesen ein auf Subjectivität beschränktes und durch den Gegensatz der

Materie in dieser Beschränktheit gehaltenes Wesen wirklich sich hervorbildet, selbst als Wesen die hervorbildende Kraft in sich aufnehmend zur Anschauung sich erhebt und als anschauend das in der anderen Richtung aus dem ewigen Wesen sich hervorbildende und auf Objectivität beschränkte Lichtwesen in dieser seiner Beschränktheit erhält: so daß das ewige Wesen, objectiv und subjectiv sich hervorbildend, in diesem Gegensatze ganz und ungetheilt als das sich selbst anschauende offenbar ist, ohne daß es dadurch aufhört in sich selbst absolutes Wesen für sich zu seyn.

Aehnliches läst sich auf gleiche Weise von den anderen Arten der Weltbildung sagen. Wäre es möglich, daß das ewige Wesen sich blos in der Schwere durch die Zeit als organisches Wesen in sich zurückbildete: so wäre alles Leben der Natur im Besonderen Vernichtung der Natur, in der ersten Erzeugung der verschiedenen Geschlechter der Natur würde diese alle ihre Kräfte aufzehren und das Ganze zerfiele, nach dem ersten Act der ersten Liebe, in Nichts. Doch auch die Zeit hat, wie die Kraft, eine doppelte Richtung und indem sie die Schwere in das besondere Leben einführt, verkläret sie zugleich die Materie im absoluten Begriff der Intelligenz und dieser, sich einbildend in alles beson-

dere Leben, giebt jedem Lebendigen nicht allein den Charakter sondern auch die Kraft des Allgemeinen, so daß, vermöge dieser Allgemeinheit, jedes Wesen gleiche Wesen hervorbringt und indem es sich selbst erhält, zugleich die allgemeine Natur erhält.

Wie kann aber die Idee, die absolute Ineinsbildung des Wesens und der Form, und als diese die absolute Offenbarung des ewigen Wesens als solchen seyn, wenn sie entweder in der einen Reihe blos als Anschauung sich hervor und als Begriff sich zurückbildend und in der Einheit dieser Entgegengesetzten in absoluter Freyheit aufblühend, als absolutes Selbstbewußtseyn der eigenen nichtigen That, als kaltes und nacktes Ich sich darstellt, wenn sie nicht zugleich die objective Bildung des Wesens in sich fasset und in der allgemeinen Klarheit der Welt und in der Fülle des Lebens alles Besonderen, das absolut Nothwendige, das Eine und ewige Wesen erkennet; oder wenn sie auf diese Reihe der Bildung beschränkt, sich blos als den Reflex der Welt erkennet, im nothgedrungenen Glauben an Gott die Welt von Gott trennet und nach Verlöschung des göttlichen Lichtes in ihr und im Mangel ihrer göttlichen Lebensfülle, sie selbst wieder nur im Reflex des Ich erscheinen läßt, wenn sie nicht zugleich der absoluten Freyheit mächtig

wird, und in ihr Anschauung und Begriff zur Einheit bindend sich selbst als das absolute Seyn der Offenbarung findet?

Daß die verschiedenen Momente der Offenbarung des ewigen Wesens lauter absolute Verhältnisse geben, und wie sie sämmtlich die absolute Einheit der Vernunft als Offenbarung des ewigen Wesens darstellen, das kann vielleicht noch anschaulicher dargelegt werden in folgender allgemeinen Bezeichnung.

aa	ba	ca
ab	bb	cb
ac	bc	cc.

Hierzu will ich nur das Eine bemerken, daß in aa, bb, cc, die absoluten Verhältnisse der Identität, Differenz, und Indifferenz bezeichnet sind. So ergiebt es sich, daß aa durch ab und ba sich bedingend, in ac und ca sich realisiret; daß bb als die absolute Einheit von ab und ba nach gelöstem a, in bc und cb seine Realität hat; daß endlich in cc, weil in ihm alle Gegensätze sich einigen, die absolut Eine Realität sich offenbaren muß. Wer die Idee der Offenbarung in der Form des Urtheils fassen wollte, der würde in aa die absolute Subjectivirung, die allgemeine Begründung der Welt erkennen; in bb die absolute Prädicirung, wodurch sie

eine in sich selbst verschiedene und doch im Ganzen gleiche Form erhält; in ce die absolute Copula, wodurch sie die Eine geschlossene zum Seyn und Wesen verbundene ist.

Wollen wir uns aber von der nothwendigen Art, wie in jeder Sphäre der Offenbarung die Einheit und der Gegensatz in Eines gebildet sind, den wissenschaftlichen Begriff gestalten, so dürften wir wohl in der Geometrie die nächste Befriedigung auf die anschaulichste Weise finden, in der Construction des in sich nothwendigen Punctes, in gleicher Art der Linie und des Dreyecks.

Wenn der Geometer den Punct als dasjenige erklärt, was keine Theile hat, so bestimmt er den negativen Begriff desselben, den er allein für die künftigen Demonstrationen braucht, während die positive Anschauung sich von selbst giebt. Die Einheit aber des Begriffs und der Anschauung stellt die Construction dar, und diese ist der Kreis, in welchem der Punct als Centrum so realisiret wird, daß er weder als physischer Punct (nach der Anschauung) noch als mathematischer (nach dem Begriff) vorgestellt werden kann. Das erste nicht, weil jeder physische Punct wieder als ein Kreis zu betrachten ist, der sein Centrum hat — das andere nicht, weil in ihm die Radien wirklich zusam-

men laufen und er in sofern den ganzen Kreis mit seinen unendlichen Theilen darstellt. Das Centrum ist demnach nur in der Idee als die Einheit der Anschauung und des Begriffes vom Puncte zu fassen, die Idee des Punctes aber nur in der Construction des Kreises darstellbar; so daß das Centrum der wahre und absolute Punct ist, und der Kreis seine von ihm untrennbare Offenbarung.

So ist auch Gott das ewige Wesen wohl als das Centrum der Welt vorzustellen, aber Gott ist nichts, wenn wir ihn so an und für sich zu begreifen meynen; Gott offenbaret sich im Umkeise in den unendlichen Wesen der Welt als die substantielle Kraft eines jeden zu seyn und so ist Gott anschaubar, aber auch wesentlich nichts, wenn wir den wahren Gott in den einzelnen Wesen anzuschauen meynen. Nur in der Einheit des Centrums und des Umkreises ist Gott zu erkennen, aber auch nur als das in unendlichen Wesen sich offenbarende Eine Wesen, und dieß ist seine erste Offenbarung, als des sich hervorbildenden Wesens.

Die Linie ist Länge ohne Breite nach dem Begriff, und der sich fortbewegende Punct nach der Anschauung. Die höhere Einheit aber als in der Idee gegeben, läßt sich nur in der Construction erkennen. Sie ist nehmlich im Radius dargestellt und

und dieser nur als Zurückbildung des Kreises in das Centrum darstellbar.

Zwar ist der Radius virtualiter schon in der Construction des Kreises gegeben, allein effective erhalten wir ihn nur dann, wenn wir das Centrum und den Kreis als getrennte, und da sie doch in sich Eines sind, wenn wir jedes zweymal, und zwar auf entgegengesetzte Weise setzen, so daß der Kreis als A Eines ist mit dem Centrum als B und das Centrum als A Eines mit dem Kreise als B, folglich beyde in der Einheit entgegengesetzt und im Gegensatze Eines.

Im Radius ist zuerst das Centrum und der Kreis als das Abgesonderte und Entgegengesetzte in dem Einen enthalten. Denn da der Radius zwey nothwendige Puncte hat A und B: so ist A der in sich selbst kreisende und dadurch als Centrum gesetzte — B der sich selbst stets ausser sich setzende und doch, in Kraft des A, selbst als ausser sich gesetzt und Anderer von sich selbst, in dem Ganzen des Andersseyn zugleich in sich selbst zu seyn genöthigte Punct, das ist der Kreis.

In dieser Construction stellt der Radius das Wesen in seiner Absonderung dar, das aa als ab und ba, es ist die allgemeine Absonderung in der Materie und Schwere.

Der Radius ist sodann auch in dem Centrum und dem Kreise als das Eine in dem Entgegengesetzten enthalten.

Absolut entgegengesetzt nach Form und Wesen sind das Centrum und der Kreis, in wiefern sie nicht allein dem Wesen nach einander gleich sind, sondern in wiefern jeder auch die Form des andern in sich aufnimmt, ohne seine eigene Form und Wesenheit zu veräussern. Dieser Gegensatz ist aber nur dadurch möglich, daß der Radius sich selbst als Einheit und selbständig setzt, so daß an ihm, als an sich blosem Act der Absonderung, das Wesen, obgleich in doppelte absolute Form gestellt, dennoch nur als das Eine sich offenbaret.

Der Radius wird nehmlich vom Kreis und Centrum gelöset und selbständig dadurch, daß er, aus dem Centrum in den Kreis hervorgebildet, von diesem in jenes sich zurückbildet. Der Radius kann sich aber nur als solcher zurückbilden, und so wird der Kreis zugleich Centrum und das Centrum zugleich Kreis. Doch nicht für sich selbst; sondern B ist Centrum für den Kreis A, dieses aber Centrum für den Kreis B: B Kreis für das Centrum A und A Kreis für das Centrum B. Ferner ist B nicht allein der Kreis für das Centrum A, sondern zugleich das Centrum A selbst in der Kreisform

und so auch A nicht allein der Kreis für das Centrum B, sondern zugleich das Centrum B selbst in der Kreisform. Das Centrum ist sich auf absolute Weise entgegengesetzt, nicht als Centrum, sondern als Kreis und dieses in Kraft seiner ursprünglichen Einheit mit dem Kreise; aber seine Einheit in dem Gegensatze ist der Radius, welcher in dieser Construction durchaus nicht anders zu erkennen ist, denn als die Einheit des entgegengesetzten Kreises.

Diese Construction giebt zugleich die Idee der absoluten Linie als Ausdruck der absolut entgegengesetzten Richtung des Wesens in der Form oder seiner Absonderung von sich selbst. Denn A und B sind durch den absoluten Gegensatz nothwendig zwey und durch die Einheit zur Einheit nothwendig verbundene Puncte, das ist, die absolute Linie.

Die absolute Linie ist das Bild der Zeit, in wiefern sie ausser allem Gegensatze an und für sich als die absolute Absonderung des Wesens von sich selbst in der Form erkannt wird — das bb, die absolute Differenz; aber die entgegengesetzten Kreise, in welchen das Wesen sich wahrhaft absondert, und in den Gegensatz der Form bildet, sind dargestellt in ac und ca, Licht und Anschauung, deren Differenz folglich die Zeit ist, und welche da wieder

zusammen fallen, wo die Zeit auf absolute Weise aufgehoben ist.

Das Wesen der Linie ist der auf nothwendige Weise entgegengesetzte und zur Einheit verbundene Punct. Allein die Einheit der Linie ist keine reale und positive, sondern blose Verneinung des Zusammenfallens der entgegengesetzten Puncte, welche mit dem Gegensatze steht und fällt. Darum ist sie auch in Wahrheit nicht in der Linie selbst als solcher, sondern nur ausserhalb derselben darstellbar, und giebt ihr die Breite; sie ist der mittlere Durchschnittspunct der Kreise und dieser stellt dar die absolute Verneinung der Centra und der Kreise als der ihre Einheit im Gegensatze darstellenden. Im Durchschnittspuncte C wird der Kreis B im Kreise A und dieser in B aufgehoben, keiner ist noch das sich in ihm bewegende Centrum des entgegengesetzten Kreises, sie haben ihre gemeinsame Wesentlichkeit verloren und weil ihnen doch die Form bleibt, so strebt jeder Kreis in sich selbst und von dem anderen geschieden wesentlich zu seyn.

Für sich selbst wesentlich ist jeder Kreis durch die Aufnahme des Radius, und so ist durch den Radius AC der Kreis B, durch den Radius BC der Kreis A, jeder ein in sich selbst geschlossener wesentlicher; A ist nicht mehr das im Kreise sich be-

wegende, sondern durch seine Verbindung mit C das ruhende Centrum des Kreises B und dasselbe gilt von B als Centrum und von A als Kreise.

In dieser Construction ist die Offenbarung des Wesens in der letzten Absonderung, im letzten Gegensatze zu erkennen, welcher in die Erscheinung tritt, und sofort das Wesen im Gegensatze erscheinen läst — cb und bc, das organische oder in sich selbst lebende Körperwesen, und der Begriff oder das in sich selbst lebende Seelenwesen, in deren jedem das Licht und die Anschauung zu einer besonderen und entgegengesetzten Einheit verbunden sind.

Durch die Absonderung der Kreise zum eigenen Centrum, in den Radien AC und BC, wird auch das ursprüngliche Centrum in seiner Einheit zur Erscheinung gebracht. Denn da A jetzt nur noch das Centrum des Kreises B, B das Centrum des Kreises A ist, so ist A B nicht mehr der Eine Radius der entgegengesetzten Kreise, sondern die Einheit der entgegengesetzten Centra, und in Kraft dieser absoluten Einheit, die sich im Durchschnittspuncte C reflectirt, sind auch AC und BC in sich geschlossene Einheiten, welche wiederum die Kreise A und B in Einheit in sich aufnehmen, so daß in dem gleichseitigen Dreyeck ABC die absolute Ineinsbildung des Wesens und der Form dargestellt ist.

In aa erkennen wir also das ewige Wesen als absolutes Subject der Welt, die göttliche und wesentliche Kraft aller Dinge zu seyn; in bb die absolute Selbstprädicirung des Wesens der Welt oder die Zeit als göttlichen Act, wodurch das Wesen in unendlicher Absonderung von sich selbst in der Form, in seinen unendlich mannigfaltigen Vollkommenheiten oder Qualitäten erscheint; in cc die absolute Einheit des Wesens und der Form der Welt, oder die Idee als offenbarend das ewige Wesen, die wahre erscheinende Copula des Universums.

Hiermit haben wir die Idee der Offenbarung in ihrer dreyfachen Nothwendigkeit dargestellt. Zuerst zwar in der Nothwendigkeit ihrer eigenen Genesis, nach welcher sich das Wesen in die Einheit der Form bildet.

Die Kraft, das väterliche Princip, erzeugt aus sich die Materie, das mütterliche Princip, und aus beyden wird durch die Bewegung geboren das Licht.

Das Licht objectiviret sich in der Schwere, mit welcher zugleich im Gegensatz die Zeit, aus diesen beyden aber das Lebendige und Organische erzeugt wird.

Das organische Wesen objectiviret sich in der Anschauung und mit dieser wird im Gegensätz der

Begriff und aus beyden die Idee, die letzte Frucht der göttlichen Offenbarung geboren.

Zweytens in ihrer potentiellen Nothwendigkeit, nach welcher sich das Wesen durch den Gegensatz der Form in drey Stufen offenbaret.

Die Kraft, als die unendliche Position des Wesens, setzt sich in der Schwere als Selbstheit und wird als endliche im Unendlichen sich bewust in der Anschauung.

Die Materie, als die Negation des Wesens zur Endlichkeit, wird das Gegentheil der Selbstheit, das unendliche Andersseyn, in der Zeit, und das Wesen kommt durch Materie und Zeit zum Bewustseyn seiner selbst als das Unendliche im Endlichen, es begreift sich als das Zeitwesen im Gegensatz der Materie — im Begriff.

Im Lichte ist das Wesen in Bewegung offenbar als das allgemeine in gleicher und gemeinsamer Form; im Organismus als das in sich selbst seyende, durch die Form abgesonderte, und durch die Absonderung lebendige Wesen; in der Idee als das absolute Wesen in der Einheit des Allgemeinen und Besonderen, der unendlichen Klarheit des Lichtes und der unendlichen Fülle des Lebens.

Drittens in ihrer absoluten Nothwendigkeit, nach welcher das Wesen sich in dreyfacher Einheit

mit gleicher Absolutheit der verschiedenen Form offenbaret: in der Einheit der Hervorbildung mit absoluter Identität = der absoluten Möglichkeit; in der Einheit der Zurückbildung mit absoluter Differenz = der absoluten Wirklichkeit; in der Einheit der Ineinsbildung mit absoluter Indifferenz = der absoluten Nothwendigkeit.

Vierte Vorlesung.

Von der Philosophie der alten Zeit.

Wenn auch die alte Erklärung der Philosophie, daß sie sey die Erkenntniß aller göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Ursachen, einen hohen wissenschaftlichen Werth nicht hat: so ist doch zu gestehen, daß sie die Aufgabe der Philosophie in einer Vollständigkeit umfasset, welche in den Erklärungen der Schulen gewöhnlich vermisset wird. Wie einst in der christlichen Kirche ein Theil der Schriftgelehrten das Göttliche, ein anderer das Menschliche in der Person Christus läugnete: so wollten auch die Pfleger der Philosophie aller Zeiten bald eine blos göttliche, bald menschliche Erkenntniß und nur wenige mit klarem Blicke in das Leben, und tiefem Forschungstriebe gleichmässig begabte fühlten das stille, nur als Einklang des in der Richtung zwar Entgegengesetzten aber zugleich Uebereinstimmenden, sich offenbarende Band des Göttlichen und Menschlichen stark genug, daß sie weder durch die Erhabenheit des in seiner Trennung vom

Menschlichen fernen Göttlichen aus ihrer festen Stellung gebracht, noch durch den Reitz naher und leichter Befriedigung, welche das vom Göttlichen getrennte Menschliche dem Erkenntnißtriebe zu gewähren scheint, verführet wurden. Sie wollten lieber, jenem Gefühle vertrauend, auf dem Glauben ruhen, als einer Erkenntniß sich hingeben, welche dadurch, daß sie die Trennung des Göttlichen und Menschlichen in sich schliest, oder voraussetzt, das Band löset, welches sie als Palladium in sich bewahrten.

Die obige Erklärung scheint also vorzüglich dazu geeignet, einer Geschichte der Philosophie zum Grunde gelegt zu werden, und so halten wir es auch für angemessen, eine, dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie entsprechende Deutung derselben dieser Darstellung vorauszuschicken, welche hier von dem historischen Gange der Philosophie im allgemeinen Umrisse gegeben werden soll.

Wenn die göttlichen und menschlichen Dinge als von ihren Ursachen verschieden betrachtet werden: sind jene die Erscheinung überhaupt, diese das Ansich der Erscheinung. Das, was an sich ist, kann aber nur das wahre, ewige, unveränderliche Seyn oder Wesen seyn, und dieses nothwendig nur Eines, weil die Mehrheit Verschiedenheit, wenigstens die

numerische voraussetzt, jede Verschiedenheit aber in die Form fällt, so daß das Wesen ohne die Einheit und Gleichheit seiner selbst nicht Wesen seyn kann. Wenn jedoch die Erscheinung auf eine Mehrheit und Verschiedenheit der Ursachen zurückführt: so wird in dem System der Ursachen theils nur die nach Quantität und Qualität verschiedene, durch die Form selbst bestimmte Theilnahme der Form an dem Wesen, theils die Art und Weise ausgedrückt, wie die einzelnen Erscheinungen einander gegenseitig den Mangel der Wesenheit ersetzen, um wenigstens in der Gesammtheit und Verkettung die Herrschaft des Wesens zu verkündigen, da sie als einzelne blose Wirkungen des Wesens und als diese aus ihm herausgesetzt zu seyn scheinen. In dieser zweyfachen Beziehung des Wesens auf die Form liegt auch der Grund der Unterscheidung der Dinge in göttliche und menschliche. Göttliche Dinge sind diejenigen, welche an und für sich an dem Wesen Theil haben; menschliche Dinge diejenigen, die an und für sich keinen Theil an dem Wesen haben, sondern über welchen das Wesen waltet kraft des Bandes, durch welches sie zur Gemeinsamkeit und zum Ganzen verschlungen werden. Der Grund aber dieses Unterschiedes ist, daß die ersteren in der Hervorbildung aus dem Wesen begriffen, die letzteren

in die Zurückbildung der Form in das Wesen gesetzt sind. Wenn nun auch hiernach die Natur als der Inbegriff der göttlichen, die Geschichte als der Inbegriff der menschlichen Dinge erklärt werden kann: so sind doch die Thatsachen und Erscheinungen der letzteren von denen der ersteren nicht wesentlich verschieden, und die Geschichte ist nicht weniger die Offenbarung der Einen und nothwendigen Natur, wie das Werk der Freyheit; die Natur aber hat nur als die erkannte, objective Wahrheit und göttlichen Ursprung, ist also in ihrer absoluten Nothwendigkeit zugleich absolut frey und Freyheit eignet ihr in allen ihren Erscheinungen. Es ist also mit jener Unterscheidung vielmehr das zweyfache Verhältniß aller Dinge zum Wesen ausgesprochen, und es möchte angemessener so gesagt werden, daß alle Dinge eine wesentliche und unwesentliche Form haben, jene, durch welche sie des ewigen Wesens theilhaft selbst Wesen für sich sind, diese, durch welche sie dem Fluß der Zeit hingegeben nicht für sich, sondern nur für andere etwas sind. Nun sind zwar die wesentliche und unwesentliche Form innigst in einander verschlungen, so daß in der Natur wohl das Uebergewicht der einen über die andere und gegenseitig, in zwey abgesonderten Sphären, doch nirgends die Sonderung der Formen selbst erscheint,

und daß auch in der Geschichte dasselbe statt findet. Aber sie treten auch im schärfsten Gegensatz hervor, da, wo die Natur in die Geschichte übergeht, wo das Bewußtseyn mit der Sprache erscheint, und dieser Gegensatz ist, so wie die Möglichkeit des Bewußtseyns und der Sprache, so auch die negative Bedingung der Erkenntniß, gleichsam die Oeffnung des Universums, durch welche das ewige Wesen als überall gegenwärtig und alles beseelend geschauet, in ihm die absolute Einheit des entgegengesetzten Seyns in der Natur und Geschichte erkannt wird.

Folgende Fragen werden also die Aufgabe der Philosophie in ihrem ganzen Umfange bestimmen.

1. Wie verhält sich das einige und ewige Wesen zu der Form überhaupt, oder: welches ist das Verhältniß Gottes zur Welt.
2. Wie verhält sich die wesentliche Form zur unwesentlichen, oder: welches ist das gegenseitige Verhältniß des Bleibenden und Unveränderlichen zu dem Veränderlichen und Schwindenden in der Welt.
3. Wie offenbaret sich das einige und ewige Wesen in dem Zwiespalt der Form, oder: wie verhält sich das Ich zu Gott.

4. Wie offenbaret sich das einige und ewige Wesen in der Einheit der Form, oder: wie verhält sich die Vernunft zu Gott.

Wenn es ohne Beweis angenommen werden darf, daß Gott nur in der Einheit der Form wahrhaft als das einige und ewige Wesen geoffenbaret seyn kann, und wenn andererseits zugestanden werden muß, und auch allgemein zugestanden ist, daß Einheit der wesentliche Charakter der Vernunft ist, weil ohne diesen Charakter keine Gemeinschaft der intelligenten Wesen möglich wäre: so ist es auch gewiß, daß die letzte der obigen Fragen die an sich erste und Hauptfrage der Philosophie und jene Aufgabe ist, von deren Lösung die der übrigen abhängt. Indessen, obgleich die ersten drey Fragen im Gange der Untersuchung der vierten nachstehen, so werden sie doch in der Darstellung der Resultate der Untersuchung billig vorausgeschickt, indem sie zugleich die Bildungsstufen der Vernunft bezeichnen und insofern vorzüglich dazu geeignet sind, die subjective Ueberzeugung von dem zu bewirken, was in der Darstellung der Vernunft in ihrer höchsten Entwickelung als schlechthin und unmittelbar gewiß angenommen werden muß, und was der Mensch nur wie das Himmelreich mit Gewalt an sich reissen kann. Auch die Geschichte der Philosophie ist Dar=

stellung der Entwickelung der Vernunft; wenn daher die aufgestellten Fragen die Bildungsstufen der Vernunft wirklich bezeichnen, so sind sie auch der nachstehenden Uebersicht der Geschichte der Philosophie mit Recht zum Grunde gelegt worden.

Der Zweck dieser Uebersicht ist kein anderer, als zu zeigen, daß jener Standpunct der Philosophie, auf welchem sie als Idee der Offenbarung gefaßt wird, der durch den historischen Gang der Philosophie herbeygeführte, folglich nicht blos der von der Zeitphilosophie gegebene, sondern vielmehr der von der Zeit der Philosophie geforderte sey.

Fast jeder Abschnitt der Weltgeschichte beweiset, daß der auf die Folge in der Zeit gerichtete Wille des Menschen mit einer nur noch sehr wenig gekannten höheren Ordnung der Begebenheiten im schneidenden Gegensatze steht. Sonach haben die Facta der Geschichte eine doppelte Form, und die Geschichte selbst ist unter einen dreyfachen Gesichtspunct gestellt, des Stoffes, der Zeitform, und der ewigen Form. Das Factum rein als solches, nach Zeit und Ort bestimmt dargestellt, ist der Stoff der Geschichte und die natürliche Wahrheit derselben, welche mit unbefangener Anschauung oder Auffassung des Factums gewonnen wird. So gefaßt ist das Factum bewußtlose That und dem nothwendigen

Naturproducte zu vergleichen; aber es wird sofort unter das Gesetz der Freyheit, unter die Form der Caussalität gebracht, die Geschichte wird pragmatisch, es erscheint in ihr der auf einen bestimmten Erfolg gerichtete menschliche Wille, und dieser reitzt hinwiederum das ewige Schicksal aus seiner Verborgenheit hervor; es erscheinen die Facta als Schickungen, welche den Zweck haben, den menschlichen Willen zur höchsten Thätigkeit zu wecken, durch Unterhaltung des Widerspruchs mit der verborgenen Nothwendigkeit ihn zu läutern und zur endlichen Ruhe der Erkenntniß hinzuführen. Durch künstlerische Zusammenbildung der Facta zu einem Ganzen, das, wie ein organisches Gebilde aus Gliedern besteht, die wieder für sich als Ganze zu betrachten sind, erhält die Geschichte den wahrhaft pragmatischen Charakter, und dieß ist ihre Kunstseite; den religiösen Charakter aber giebt der Geschichte der gehaltene Gegensatz des Freyen und Nothwendigen, und eine Geschichte ohne diesen Charakter kann wohl die Schönheit einer Blume aber nicht die Würde der Menschheit haben.

Die Geschichtbeschreibung hat demnach drey Perioden, in der ersten den Charakter der Chronik, in der zweyten den Charakter des Pragmatismus und der Kunst, in der dritten den Charakter der Re-

ligion. Auch die Geschichte selbst, jeder Nation und jedes Menschen, ist zuerst stoffartig; später entwickelt sich die Freyheit, deren Thaten nur durch kunstmässige Verkettung Bedeutung erhalten, und erst da, wo die Gestalt als Geburt der Freyheit zu zerfliessen, der zeitige Mensch zu brechen anfängt, offenbaret sich das Tiefste des Gemüths im Streben zum Wesen.

Die Philosophie, obgleich sie mit diesem Streben beginnen muß, geht doch im höheren Kreise dieselben Perioden durch, und eben so die Geschichte der Philosophie. In der ersten Periode der Philosophie wirkt die Vernunft ohne Bewustseyn der in ihr selbst gegebenen Einheit des Acts, rein objectiv und instinctartig; in der zweyten tritt die Freyheit als Princip hervor, mit ihr zugleich der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven; in der dritten waltet die Vernunft als Einheit dieses Gegensatzes, als zugleich subjective und objective, und hier ist die Philosophie die unmittelbare Offenbarung Gottes, die Eine und wahre Religion der Vernunft, als Maaßstab jeder sinnlich geoffenbarten.

In den Geschichtsbüchern der Philosophie pflegt nur die mittlere Periode umfasset zu werden, weil eigentlich nur in diese Periode die Veränderungen der Philosophie fallen, und weil man gewohnt

ist, die Freyheit des Selbstbewustseyns für wesentlich, und die Trennung des Subjectiven und Objectiven für die erste Bedingung der Philosophie anzusehen.

Was erhebt denn aber den Menschen über das Thier? Nicht die Freyheit, die ohne Nothwendigkeit blinde Willkühr, den Menschen unter jedes Naturwesen erniedrigt. Der Glaube an eine Wesenheit, an ein absolutes Seyn ist es, kraft dessen der Mensch vom Boden sich aufrichtet, und als Geist über die Natur waltet; nicht die Freyheit, sondern derselbe Glaube ist es, welcher die menschliche Gesellschaft begründet, und, entweder in Furcht gebannt, das äussere, oder im Vertrauen gelöset, das innere Band derselben wird. Aus dem letzteren blühet die wahre Freyheit hervor und die Trennung, welche sie bewirkt, dient nur dazu, das natürliche Band des Glaubens in dem göttlichen Bande der Erkenntniß zu verklären, und die ewige Frucht der Menschheit zur Reife zu bringen. Der Mensch vollendet sich, unter welche Bedingungen des Seyns er auch gesetzt seyn möge, welcher im Glauben beginnt und nie von ihm läst, in Freyheit sich für die Unendlichkeit entfaltet, und in Erkenntniß durch Aufnahme des Ganzen in sein Gemüth dieses zur wahren und unbezwinglichen Individualität befesti-

get. Auf dieselbe Weise vollendet sich der Staat und die gesammte Menschheit. Der Glaube bezeuget die göttliche Abkunft alles Daseyns. Die Freyheit bezeuget die göttliche That der Selbstheit in allem Daseyn; doch weil sie selbst nichts ist, als die sich selbst fassende Selbstheit, die höchste und absolute Absonderung: so kann sie auch die göttliche That nur in der Absonderung des Einzelnen von dem Einen und so im Zwiespalt darstellen. Die Erkenntniß bezeuget die Vereinigung und Auflösung alles Einzelnen zum Ganzen, das ewige Leben des Einen in allem Einzelnen, und alles Einzelnen in dem Einen als dem Ganzen. Demselben Gesetze gehorcht die Philosophie als historische Entwickelung der Vernunft. Sie ist ursprünglich Naturreligion und ruht auf dem Glauben an das Wesen; sie trennt sich sodann von der Religion, wird Sache der Freyheit, beschäftiget sich blos mit der Form und es waltet über ihr in jeglicher ihrer Modificationen ein unbezwinglicher Gegensatz; sie wird endlich geoffenbarte oder Vernunftreligion, das Wesen wird offenbar, wird erkannt und in dieser Erkenntniß nicht allein jede Trennung aufgehoben der Philosophie und Religion, der Wissenschaft und Kunst, sondern auch das Vorbild gegeben jener Verfassung der Gesellschaft, welche zu realisiren die

Weltgeschichte in allen ihren Katastrophen bezwecket.

Der Saame zur Cultur Europens keimte zuerst in asiatischem Boden auf, die Verpflanzung geschah durch Griechen und Römer, und als die Blüthe, zu der die Pflanze unter dieser Pflege gedieh, abgefallen war, ohne eine Frucht abzusetzen, und während rohe Stämme die Pflanzung auszurotten droheten, hatte ein neuer Saame zu höherer Cultur, die von der untergehenden scharf abstach, in Europa schon Wurzel gefaßt, und diese neue Pflanze, nicht prangend in der Blüthe, aber gewisse und reife Frucht versprechend, sagte eben deßwegen den rohen Stämmen mehr zu, so daß diese leicht von einer Cultur gebändigt wurden, die ihrer Natur nach nicht für eine Uebergangsperiode und zur Vorbildung, sondern zur Vollendung der Menschheit geeignet war.

Alle Denkmäler der frühesten Cultur Asiens beweisen, daß diese einen Charakter hatte, welcher wesentlich verschieden war von dem Charakter der ihr folgenden griechisch-römischen Cultur. Nothwendigkeit und Einheit ist Ausdruck für jenen, Freyheit und Mannigfaltigkeit für diesen. So wie Asien das Kernland der Erde zu seyn scheint, in welchem die Natur, am wenigsten wandelbar, ihren grösten Reichthum ruhig entfaltet: so wird auch

der Asiate stärker von der Natur angezogen, lebt in innigerem Verein mit ihr und fühlt gar nicht die Regung einer Freyheit und Selbstheit, wie sie dem Griechen und Römer Bedürfniß war; ja selbst den Despotismus, den politischen und kirchlichen, begünstiget er durch seine blinde Ergebenheit gegen das, was über ihm ist, und durch seine Vorliebe für die Einheit die Dauer und das Feste der Formen. Das war der Asiate zu jeder Zeit; und noch heute, im Glauben geboren, kennt er keine andere Cultur als die der Religion, oder läßt sich doch durch keine andere, die ihm aus fremdem Lande kommt, in Zwiespalt mit der Religion setzen und zum freyen eigenen Streben erheben. Wo hat der Glaube je so Ungeheures, ja fast Unglaubliches gewirkt als in Asien? Aber wo hat auch die Nothwendigkeit festere Bande um den Geist geschlungen und wo ist weniger Anlage zur Freyheit?

In diesem Lande der ersten Menschen entstand auch die Philosophie und nahm den Charakter des Landes und der Völker an. Sie war Realismus, nicht Erkenntniß der durch bewußte Verstandesgesetze eingeengten und isolirten, auf einer todten Materie ruhenden und von problematischen Kräften belebten, sondern der ursprünglichen aus dem ewigen Wesen hervorquellenden Welt; sie war die dem endlichen

Verstande unbegreifliche Geburt der unendlichen Phantasie, in deren Gestaltung der Geist so zu sagen ganz Körper, der Körper ganz Geist, beyde in das Eine Gefühl des Wesens, in Entzückung und Begeisterung verschmolzen, die ewigen und nothwendigen Verhältnisse des Wesens zur Form offenbaren. Es war der Realismus in der ursprünglichen Identität mit dem Idealismus, der durch die Freyheit noch nicht gelöste allmächtige Zauber der Natur, das göttliche Chaos, der erste Act der göttlichen Schöpfung, die Hervorbildung des ewigen einigen Wesens zu einer Welt, in dem, die ewige Natur reproducirenden, geschichtlichen oder Weltgeiste dargestellt — die Naturreligion innerhalb der eben bezeichneten Grenzen, ohne Entwickelung der Freyheit, im Gegensatz mit der noch zu offenbarenden für den Geist unmittelbaren Vernunftreligion.

Dieser Erkenntnißbaum verbreitete seine Zweige fast über das ganze von der Natur begünstigte Asien; Indien war vielleicht der Stamm; Persien und Egypten, Judäa und Jonien erschienen als Senker, welche, eigene Wurzeln treibend, die Cultur aller künftigen Zeiten neu begründen sollten. Besonders merkwürdig für die Culturgeschichte sind die letzteren zwey geworden. Das mehr den ord-

nenden Verstand als die schaffende Phantasie pflegende regelmässige Egypten und das Hofleben hatten Moses hohem Geiste schon in der Jugend eine politische Richtung gegeben. Dieser Umstand und die Sagen seiner Nation, als eines ursprünglichen in Einfalt lebenden Hirtenvolkes, dazu noch der Druck, unter welchem sie in einem ihrer Natur so sehr widerstrebenden Lande lebte, vielleicht auch noch ein bestimmterer Einfluß der Priestercaste machten, daß er, der Einsamkeit und Speculation überlassen, mit müssiger Beschauung sich nicht befriedigen konnte. Er wurde also ein Sokrates seiner Zeit und seiner Nation, aber ein glücklicherer als der spätere der Griechen, weil er nicht wie dieser eine gebildete und eitle Nation mit Beschämung in sich zurückzugehen zwingen durfte, sondern eine rohe unglückliche aber stolze durch Wohlthat gewinnen und zu höherer Würde und Selbstheit emporheben konnte.

Obgleich aber das Eigenthümliche und Schwierige der Lage die Phantasie des grossen Geistes entzaubern muste, so vermochte es jedoch nicht, ihn einem zeitigen Zwecke zu unterwerfen; sondern feststehend in dem väterlichen Glauben an das Eine ewige Wesen, und eingeweihet in die Mysterien der asiatischen Naturreligion, wagte er zuerst den Versuch die esoterische Lehre in eine exoterische umzuge-

stalten, und die ewigen Verhältnisse Gottes zur Welt in einer Verfassung abzubilden, welche zugleich der Lage und den Bedürfnissen seiner Nation vollkommen angemessen wäre. Nur inwiefern diese Verfassung aus dem Quell jener alten Naturweisheit, die mit Gott begann und in Gott sich beschloß, geschöpft war, konnte sie zugleich das Vorbild einer künftigen viel höheren, der ganzen Menschheit zu gebenden, und durch diese zugleich jener Verfassung seyn, welche der Mensch mit und durch die Freyheit sich selbst geben soll. So müssen wir denn in der mosaischen Theokratie ein inneres Band der Weltgeschichte anerkennen, welches, nicht kraft seines Inhaltes und seines ausgesprochenen Zeugnisses, sondern kraft seiner Existenz den Ursprung der Bildung des Menschengeschlechts mit der Vollendung zusammenknüpft, eine Frucht der ältesten Cultur, welche bestimmt und geeignet war, der Saame der vollkommensten zu werden.

Ganz auf eine andere Weise, als in dem eintönigen Egypten, entfaltete sich die älteste Cultur Asiens in Jonien und den angrenzenden Ländern, welche mit tausend Armen in das freye Meer ranken und noch mehr durch die nahe Inselwelt zum freyen Verkehr des Lebens eingeladen werden. Die Naturreligion erheitert sich in der Naturpoesie, das

Daseyn löset sich von der göttlichen Einheit und wird ein freyes und mannigfaltiges; der Geist strebt nach Selbstheit, das Göttliche ein Menschliches zu werden; die Zeit scheidet sich in den Gedanken der Menschen von dem Ewigen und das Ewige tritt in die Verborgenheit zurück und wirket nur als unerkanntes Schicksal. Doch Saturn, der Gott der Zeit, tritt die Weltregierung an; die alles verschlingende Zeit, zur Herrschaft erhoben, erregt allgemeinen Kampf, und aus ihrem Schoosse steigt Jupiter, der Naturgott, hervor, und stürzt seinen Vater Chronos vom Throne. Gegen den Gott der Natur, der, von der Zeit erzeugt, alles mit blinder Nothwendigkeit beherrscht und die in seinem Lichtkreise schlummernde Freyheit eifersüchtig verschlossen hält, empört sich der Bildner der Menschen, der freye Gottmensch Prometheus, und um den hohen Preis, die Menschheit auf den Thron zu erheben und ihr ein neues Reich in der Geschichte zu gründen, wagt er den ungleichen Kampf gegen die Macht, nicht der ewigen, sondern der zeitigen Nothwendigkeit und besiegt sie leidend und vertrauend der ewigen Nothwendigkeit, die er im Lichte zu offenbaren strebt. Die Unsterblichen, durch die Freyheit bezähmet, leben jetzt im freyen Verkehr mit den sterblichen, aber der Unsterblichkeit fähi-

gen Menschen, und wie auch Eifersucht und Partheylichkeit und jede Leidenschaft, den Unsterblichen nicht weniger als den Sterblichen zugegeben, in der Natur erzeugt und aus der Freyheit entbunden, den schönen Bund oft stöhren mögen: so waltet doch das ewige Schicksal über beyde, seine strafenden Göttinnen, die furchtbaren Erinnyen sind der Versöhnung nicht unfähig, und versöhnt schliessen sie wohlwollend den Bund der Götter und Menschen noch fester.

Die Naturreligion muß in Fetischismus ausarten, wenn das Feuer der Phantasie erlischt und damit zugleich die in ihr als Instinct thätige Vernunft, die Einheit als das Wesentliche der Naturreligion schwindet. Fetischismus ist also die Volksreligion, die auf den ersten sinnlichen Wegen neben der Naturreligion nach eben dem Gesetze sich entwickelt, nach welchem, neben der Vernunftreligion, auf dem zweyten Wege des im Gegensatze einer todten Materie willkührlichen Denkens und des vernunftlosen Verstandes, der Egoismus in mannigfaltiger Gestalt sich bildet. Die Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Gegensätze würde für den Skeptiker sowohl als für den Dogmatiker und für jeden vernünftigen Menschen sehr niederschlagend seyn, wenn nicht bei näherer Ansicht des Kreises

der Vernunft und der Geschichte ein vermittelndes Glied sich zeigte, in welchem sie sich eben so nothwendig auflösen. Dieses Mitglied ist die Kunst, das Kind der Natur und Freyheit, welches genähret und gepflegt vom Staate diesen zum nothwendigen Ausdruck der Vernunft gestaltet.

Wie in der Natur der unendliche Strom der Kräfte auf jedem Puncte am formlosen Stoffe sich bricht, aber die über die Natur waltende Idee den Stoff zur Form erhebt und in diese die Kräfte bindet: so erhob sich in Griechenland der rohe Fetischismus, von der aus freyem Lande und freyem Gemüthe gebornen Kunstidee bezwungen, zur edlen und schönen Gestalt des Mythos; die Einheit aber der Naturreligion, der göttliche Instinct, entfaltete sich in denselben Mythen zu einer heiteren Götterwelt: das niedrig Sinnliche und Thierische veredelte sich zur inneren Anschauung in der Idee, und die ungeheuren Geburten der Phantasie traten in das schöne Ebenmaaß der sinnlichen Anschauung.

Aus diesem neuen und freyen Boden des Geistes erhob sich auch die Philosophie im Schwunge der Freyheit in neuer und verjüngter Gestalt; ja der Kyklos der Mythen war selbst die Philosophie in sinnlicher Fülle und Mannigfaltigkeit für die Anschauung dargelegt, und es war die eigenthümliche

Gestalt der Philosophie in dieser Sphäre nur durch Erhebung der Anschauung zum Begriff noch zu gewinnen.

Der Gegensatz des Begriffs und der Anschauung ist das Charakteristische der zweyten Periode der Vernunft-Entwickelung, die sonach wieder in zweye zerfällt, in deren ersteren die Anschauung über den Begriff, in der anderen der Begriff über die Anschauung herrscht.

Dieser Gegensatz ist die Frucht der Freyheit, er ist selbst die in der Nothwendigkeit Eine Idee, wie sie in der Naturreligion von der Phantasie getragen wird, aus der Freyheit wiedergeboren. Gelöset von der unmittelbaren instinctartigen Anschauung des Wesens nimmt die Idee den Charakter des Bandes an des Zeitigen mit dem Ewigen, des Endlichen mit dem Unendlichen, und muß, ehe sie als absolutes Band in der Vernunft sich selbst erkennen kann, zuerst als objectives, sodann als subjectives Band, in jenem sich selbst anschauen, in diesem sich selbst begreifen, und dieses in Kraft des Gegensatzes, ohne welchen sie nicht Band wäre.

Die Anschauung nun, als die ganz freye Empfindung und als das Ebenbild der ewigen Idee, ist das Wesentliche jener Cultur, die mit Recht für den Blüthenstand des menschlichen Geistes erkläret

wird. Der Forscher der philosophischen Geschichte möge in dieser Periode besonders darauf merken, daß die als das Wesentliche der griechischen Cultur in ihrer wahren Natur dargestellte Anschauung zugleich der höchste und Mittagspunct dieser Cultur war und seyn muste, und daß die Philosophie, die sich in diesem Zeitraume als eine besondere Disciplin bilden muste, weil sie durch die Anschauung von der Religion getrennt wurde, auch in ihrer höchstmöglichen Ausbildung, nicht bis zum Wesen und Original durchdringen konnte. Was also in den Mythen in unendlich reicher Mannigfaltigkeit die sich entwickelnde Vernunft von selbst und naturgemäß gegeben hatte, das in der Einheit und Nothwendigkeit zusammen zu fassen, konnte nur der einzige Zweck aller griechischen Philosophie seyn.

Zwar in einem griechischen Geiste hat sich auch der Begriff als das göttliche Band geoffenbaret; indessen hat eben diese ausserordentliche Erscheinung bewiesen, daß die Zeit zu dieser Offenbarung noch nicht reif und die griechische Cultur für sie nicht geeignet war. Denn Sokrates steht mit seinem Xenophon, oder dieser mit jenem als Episode in der Geschichte der griechischen Philosophie und Plato steht nur in sofern mit ihm zusammen, als er die Mittagshöhe und Vollendung der griechischen Philoso-

phie darstellt, so daß er mit der folgenden Periode der Entwickelung in die nächste Berührung kommen muste. Auch faste Socrates den Zweck=Begriff nicht speculativ, sondern praktisch, so daß dieser Weise eben nur als die Regung und Ahndung einer höheren, als die griechische war, der allgemeinen menschlichen Cultur anzusehen ist.

Der Grieche hatte keinen andern Willen, als den ihm die Form seines Daseyns gab, und so war auch sein Wille nur auf die Gegenwart gerichtet, nie wurde sein Gemüth in eine endlose oder auch nur ferne Zukunft getragen, sein Ende war Schluß der Form, Schluß des Daseyns. Der Begriff also, das eigentlich thätige Princip der Intelligenz, hatte im Griechen nur die doppelte Function des Bindens und Lösens. Klar scheint diese doppelte Tendenz des griechischen Geistes dargelegt zu seyn in den zwey großen Urwerken desselben, in der Ilias und Odyssee. Alle Kräfte der Griechen vereinigen sich, und Götter und Schicksal nehmen Antheil, um die Eine Idee zu realisiren, deren Name ist — Griechen=Ehre und Ruhm: in dieser Idee sich anzuschauen, strebt das in den Gemüthern der Edlen aufgegangene Wesen, kein Edler steht an, sein Leben preis zu geben, und sollte ihm auch, wie einem Achilleus, die Wahl gegeben seyn, zwischen einem

langen und glücklichen Leben ohne diese Idee, und einem frühen Tode für dieselbe. Den entgegengesetzten Charakter trägt die Odyssee. Sehnsucht nach der Heimath ist die herrschende Idee und diese führt in das Privatleben, in das Menschliche. So ist es auch der Mensch Odysseus, der ringet und kämpfet und vorzüglich duldet; er allein ist der Gerettete, alle seine Genossen entraffet ihm das vorherbestimmte Schicksal, damit alle Gemeinsamkeit aufgehoben würde und das rein Menschliche in seiner vollen Würde hervorträte. Tapferkeit und Gerechtigkeit herrschen vor im ersten Werke, denn diese Strahlen der Tugend halten unmittelbar das Ganze zusammen; Besonnenheit und Mässigung dagegen, die zunächst dem Einzelnen frommen, das innere Wesen sondern und läuteren, geleiten den gebildetesten Griechen. Man hat die Ilias mit der aufgehenden, die Odyssee mit der untergehenden Sonne verglichen, und wirklich geht dort die Idee zum Leben hervor, und suchet hier die heimliche Ruhe, der Form entsagend oder vielmehr von ihr gesättiget. Der Grund und das Ziel alles menschlichen Strebens ist in diesen göttlichen Werken vorgebildet; doch die Griechen führten nur das erste in der Wirklichkeit durch und Sokrates war vielleicht das einzige wirkliche Wesen, in welchem sich die Idee der

Odyssee lebendig darstellte, und indem er mit der Nacktheit begann, mit welcher Odysseus ans Ziel gelanget, noch über sie hinaus ging.

So bildete sich auch der thätige und selbständige Zweckbegriff im griechischen Gemüthe in das Bildliche und Anschauliche zurück, und wenn die Philosophie auch das in Mannigfaltigkeit anschauliche Bild in seiner Einheit und Nothwendigkeit, das ist, den in die Anschauung gebildeten Begriff darzustellen hat: so ist dieser doch, als in die Anschauung gebildet, wie er in den griechischen Philosophen lebte, nicht als der praktische und historische Zweckbegriff, sondern als der speculative und **Naturbegriff** zu fassen.

Der Naturbegriff ist also der angemessene Ausdruck, mit welchem das Eigenthümliche und die besondere Richtung der griechischen Philosophie zu bezeichnen ist. In dem Naturbegriff, wie er den Griechen beseelte, ist die Aufgabe der Philosophie also gestellt.

Als unbedingte Voraussetzung setzt er zuerst die nothwendige Idee, oder die Vernunft als Ankündigung einer Wesenheit schlechthin; sodann die Lösung des Wesens von seiner Einheit mit sich selbst, oder die freye Idee, die Vernunft als Phantasie, als unmittelbare Ankündigung eines Unendlichen in

dem Endlichen und Zeitigen. Er setzt, drittens, mit sich selbst zugleich eine unendliche Vielheit der Einheiten als das Anschauliche der absoluten Einheit, und ist endlich, viertens, selbst das Maaß der Wesenheit und des Seyns jeglicher Einheit.

Die nothwendige Idee ist das Göttliche im Menschen, sein wesentlicher Charakter, durch den er Mensch ist, der Anfang und das Ende aller Erkenntniß, der schauenden sowohl als der handelnden und somit die nothwendige Voraussetzung jeglicher Philsophie nicht allein, sondern auch des Skepticismus und der Sophistik. Es gilt daher von ihr, was Cicero von Gott sagt, welche Vorstellungen auch die Menschen von Gott sich machen, und so verkehrt sie auch oft von ihm denken mögen, so glauben doch alle, daß ein Gott sey.

Die Phantasie ist die natürliche Bewegung und Wirksamkeit der Vernunft, ohne welche sie sich nicht zum Begriff ihrer selbst erheben kann, ohne welche also auch der Naturbegriff des Daseyns nicht möglich wäre. Ihre Function ist aber eine dreyfache. Sie ist die hervorbildende oder schöpferische Phantasie, die eigentlich bildende oder den hervorgebrachten Stoff zur bestimmten Gestalt absondernde, und die alle Theile zum Ganzen und zur Einheit ordnende. Die Phantasie in ihrer ersten und

ursprünglichen Function nennen wir die freye Idee, die Mutter der menschlichen Sprache und der ersten Philosophie, der Naturreligion, im griechischen Gemüthe zur Kunstidee geläutert.

Unendliche Vielheit ist schon mit der freyen Idee gegeben und ist als das Freye des Wesens eben so absolut zu fassen, wie die ewige Einheit. Das fühlten die Griechen richtig und wir verrathen nur, daß uns das absolute Gefühl mangelt und daß wir einen todten Begriff der absoluten Einheit als Idol in uns tragen, wenn wir eine Ableitung des Vielen und Mannigfaltigen aus dem absolut Einen verlangen. Das ist also nicht das Problem der Philosophie, sondern dieses: wie jeder der unendlich Vielen, da es doch vermöge der absoluten Einheit in sich selbst absolut ist, zugleich mit anderen so sich knüpfen könne, daß aus Theilen ein Ganzes wird, in welchem die absolute Einheit sich offenbaret, und welches wieder nur Theil eines grösseren Ganzen ist. Die vollständige Lösung dieses Problems gewähret nur der absolute Begriff; doch da die Hervorbildung desselben in der Aufgabe der griechischen Philosophie nicht gegeben seyn konnte: so beschränken wir uns hier auf die Andeutung, daß der Naturbegriff, in Kraft des absoluten Begriffs, von welchem er die eine Seite ist, das bindende

Princip ist des unendlich Vielen, und daß er die zur Anschaulichkeit erforderliche Einheit bewirke. Jede Schwingung der Saite ist an und für sich schon ein Ton, doch wird nur durch eine bestimmte Zusammensetzung gleichartiger Schwingungen ein hörbarer und der Harmonie empfänglicher Ton, eine wahre lebendige Einheit. Denken wir auf gleiche Weise den unendlichen Raum und die unendliche Zeit mit unendlichen Atomen und Pulsen der Bewegung erfüllt: so ist nur Anlage, keine Erscheinung. Es walte aber in der Gährung eine absolute Form, die sich in der einen Richtung in Besonderheit bildet: so wird aus den beyden Factoren der Absolutheit und Besonderheit die hier geforderte Einheit als Product hervorgehen. Die absolute Form nehmlich zwingt das unendlich Viele und als formlos auch unendlich Verschiedene zur Einheit; da aber der Stoff unendliche Vielheit ist, so kann er nur dadurch wahrhaft bezwungen werden, daß auch die Einheit eine unendlich viele und verschiedene wird. Auf solche Weise ist der Naturbegriff als der absolute Begriff in der Absonderung, das Setzende der Einheit der Anschauung, das bindende und beseelende Princip, die Bildungs- und Lebens-Kraft aller Wesen.

Hieraus leuchtet zugleich ein, wie der Naturbegriff das Maaß der Wesenheit und des Seyns jeglicher Einheit sey. Der absolute Begriff ist nehmlich das göttliche Maaß des Seyns in allem Daseyn, das Gesetz der Offenbarung des ewigen allgenugsamen Wesens, und nach diesem Archityp sind auch die Typen der Natur entworfen. Jedes Daseyn ist vorzustellen als ein Kreis mit einem Mittelpuncte. Der Kreis ist das unendlich Viele, welches in jedem Dinge enthalten ist, der Mittelpunct die Einheit, zu welcher das unendlich Viele durch den Begriff geknüpft wird und durch welche es Ding ist. Das in der Form absolut einfache Ding ist dasjenige, welches nur einen Mittelpunct, folglich auch nur einen Kreis hat; es hat nur eine Qualität und doch ist die ganze Unendlichkeit in ihm enthalten und der Kreis ins Unendliche ausgedehnt. Eine zweyte Verknüpfung und Einheit ist in diesem Dinge A nicht möglich, ohne daß mit ihm zugleich ein zweytes Ding B entsteht, in welchem jene zweyte Einheit die erste ist, die erste des A aber die zweyte in B wird, und so fort ins Unendliche. Die Zahl und das Verhältniß der Qualitäten eines Dinges ist sein Maaß und Begriff, und obgleich auch die Qualitäten der Zahl und dem Verhältniß nach wieder unendlich viele seyn müssen, so hindert das

doch nicht die Bestimmtheit des Maasses. Giebt es auch unendlich viele Weltkörper, so ist doch jeder auf seine Weise in sich selbst geschlossen und hat sein höchstes Maaß, das ist, den absoluten Begriff auf seine Weise in sich; er hat eine bestimmte Zahl von Einheiten oder Qualitäten und wie vielerley Verknüpfungen dieser Einheiten möglich sind, so vielerley verschiedenartige Dinge sind in ihm möglich. Jeder Weltkörper ist eine der unendlichen Sprachen Gottes, ihr Alphabet seine primitiven Qualitäten. Auf solche Weise ist die Endlichkeit in die Unendlichkeit gebildet, nehmlich wieder durch den Begriff.

Diese Einheiten oder Begriffe der Wesen als die wahrhaft objectiven Dinge, sind in den griechischen Mythen in einer Herrlichkeit dargelegt, deren keine andere Nation sich rühmen kann; die Philosophie konnte also, bey so glücklich gestelltem Object, ihr Ziel um so gewisser erreichen und ihr Werk in hoher Vollendung darstellen. Ihr Ziel war Darstellung des absoluten Begriffs, nicht als solchen, sondern als Naturbegriffs, eine Grammatik der Natur.

Die ersten griechischen Philosophen meynten den Naturbegriff eben so unmittelbar fassen zu können, wie die einzelnen Begriffe oder Einheiten in

den Mythen mit der Entwickelung der Freyheit sich selbst gegeben hatten, und so stellten sie irgend eine, nach ihrem Dafürhalten, einfache und einartige Einheit, oder eine Materie mit nur einer Qualität in ihrem unendlichen Umfange, Wasser oder Luft oder Feuer, als Princip, als Naturbegriff auf. Mögen sie nun die wirkliche Erscheinung dieser Materie oder den reinen Begriff derselben als Princip gedacht haben: so bewies doch schon die Verschiedenheit derselben, daß auf diesem Wege der Naturbegriff, der seiner Natur nach nur einer seyn kann, sich nicht finden lasse. Man kann daher diese Philosopheme nur als vorbereitende Versuche der griechischen Philosophie gelten lassen und annehmen, daß die wahre Philosophie erst mit der Trennung und Entgegensetzung dessen begann, was in der Erscheinung verbunden ist, mit der Trennung und Entgegensetzung des unendlich Vielen und des Einen.

Die in der griechischen Bildung vorwaltende Anschauung machte, daß auch die Philosophen jenes der getrennten Glieder zuerst als Princip faßten und länger dabey verweilten, welches dem Stoffe zustehet. Dieses Princip war das unendlich Viele, oder das Unbegrenzte απειρον, als solches entweder ein blos negatives, das αοριστον der Skeptiker, oder mit der Fülle der Bestimmun-

gen und Begrenzungen begabt, und in dieser Totalität unbestimmt und unbegrenzt, die freye Idee, das Chaos als das Seyn und Wesen im Uebergange zum Daseyn und zur Form. Zwar gaben die griechischen Philosophen dieses Princip, das zu den ersten Elementen der griechischen Bildung zu rechnen ist, und wie der Dichter Hesiod im Gegensatze Homer's beweiset, den nothwendigen Gegensatz der griechischen Kunstbildung macht, nie ganz auf; aber es wurde jetzt mehr das bildende Princip der Welt aufgesucht und das Chaos nur als nothwendige Bedingung zugelassen. Indessen wurde auch die Einheit, als das Bildende, in der Trennung von dem Vielen gefaßt, so daß das Eine selbst, in blos formeller Betrachtung, bald als solches, bald wieder als das Gegentheil von sich selbst erschien, und daß Zeno, der Schüler des Parmenides, um die Einheit, mit ihr den Begriff zu retten, zur Läugnung der Realität der Sinnenwelt verleitet wurde, damit zugleich der Sophistik die Thore der Philosophie öffnete.

Aus zwey anderen Quellen und auf entgegengesetzten Wegen flossen zwey Bildungsströme des Begriffs, welche die Aufgabe der Philosophie in diesem Zeitraume zum deutlichen Bewustseyn brachten und ihre Lösung herbeyführten. Der eine, echt grie-

chischen Ursprungs, aus der Fülle des Daseyns entnommen und den heitern Genuß der Gegenwart begründend, war die Atomistik. Der Atom ist das Kind des Wesens und des Chaos, erzeugt von der nothwendigen, geboren aus der freyen Idee, das unendlich Viele abgesondert durch die Einheit, aber noch nicht von ihr beseelet, um zur Form sich zu verknüpfen. Die Atomistik führt zur objectiven Auffassung der einzelnen Dinge oder Einheiten als Einzelner und so fort zu einem natürlichen objectiven Empirismus, in welchem sich das Gemüth der lebendigen Erscheinung ganz hingiebt, der also der griechischen Kunstbildung ganz angemessen war. Bey den Neueren ist an die Stelle des Atoms der Eindruck als Grundlage eines subjectiven und egoistischen Empirismus getreten, der alles Aeussere und Innere des Menschen dem Begriff des Mittels unterwirft.

Die andere Bildungsweise des Naturbegriffs schien ursprünglich aus dem Urlichte der Idee geschöpft zu seyn, welches in der asiatischen Naturreligion aufgegangen war, und zeigte mehr das Bestreben, die grossen und allgemeinen Verhältnisse der Welt, das Bleibende und Feste, das Nothwendige und Ewige zum klaren Bewustseyn zu bringen und den Begriff so zu gestalten, daß die Vielheit in die

Einheit gebildet erkannt würde. Dieß scheint der Sinn der Zahlenphilosophie des Pythagoras gewesen zu seyn, in welchem die alte Naturreligion und Priesterphilosophie wieder aufblühete, aber in einem Lande und zu einer Zeit, welche beyde für jenen Stand der Cultur nicht geeignet waren. Pythagoras gab der nothwendigen Idee in der Bildung des Naturbegriffs das Uebergewicht, Leukipp der freyen; jener wollte die Erkenntniß des Seyns im Daseyn, dieser die Erkenntniß des Daseyns aus dem Seyn. Der griechische Atomistiker vermiste für sein System neben dem Atom kein anderes Princip, blieb aber auch in der Gegenwart der Empfindung befangen; der griechische Rationalist bedurfte für die Ableitung der Erscheinungswelt ausser dem reinen Begriff noch ein anderes Princip, und dieses Bedürfniß führte die absolute Bildung des Naturbegriffs herbey, in welcher die Anschauung und der Begriff gegenseitige Ergänzungen sind.

Ob Platons auf uns gekommene Werke nur seine exoterische Erkenntniß darlegen, wird wohl nie ganz gewiß werden, wenn nicht neue Quellen uns darüber belehren. Aber sehr wahrscheinlich ist es, daß die griechischen Mysterien durch die Philosophie eine höhere und edlere Bestimmung erhalten haben und daß die asiatische Naturreligion ihr wahrer In-

halt für die Eingeweiheten gewesen ist; sehr wahrscheinlich auch, daß uns die Kenntniß dieses Inhalts Aufklärung über die wahre Beschaffenheit der alten Naturreligion, aber kaum ein neues Licht über die griechische Philosophie gewähren würde. Alle geheime Verbindungen können diese nur bleiben durch Festhaltung bestimmter Formen; die Mysterien der Griechen würden also durch die Philosophie allmählig aufgehoben worden, oder es würde die Philosophie aus dem öffentlichen Leben der Griechen zurückgewichen, vielmehr gar nicht in dasselbe übergegangen seyn, wenn sie als solche an den Mysterien oder diese an jener so viel Antheil genommen hätten, daß Inhalt und Richtung darnach bestimmt worden wäre. Doch an und für sich und ohne Vermischung der Lehren förderten beyde gegenseitig ihre Zwecke; die Mysterien wurden lauterer und edler durch die Philosophen, und diese fanden in den Mysterien einen Vereinigungspunct, der die Philosophie zum organischen Leben gedeihen ließ.

Der Gipfel der griechischen Philosophie ist die Ideenlehre Platons. So wie alles Daseyn unter den Begriffen des Seyns und Werdens steht, so hat auch jedes Ding, es sey ein körperliches oder Gedankending, Begriff, Handlung, Erkenntniß, eine doppelte Gestalt, eine wahre, die das Seyn

des Dinges und nothwendig und ewig ist, und eine falsche, welche das Nichtseyn des Dinges und zufällig und dem Wechsel preis gegeben ist. Die letztere ist nicht eigentlich Gestalt des Dinges zu nennen, denn was nicht ist, kann auch keine Gestalt haben; allein Irrthum und Wahn geben auch dem Nichtseyn eine Gestalt, indem sie das innere Seyn des Dinges von seiner wahren Gestalt trennen, diese hohle Vorstellung des Seyns auf das in der Zeit Fliessende übertragen, und weil in der Zeit auch unendlich Vieles neben und ausser einander ist, von diesem mehreres, wie es trift, zum gemeinschaftlichen Seyn verbinden, um dem Veränderlichen scheinbar eine Dauer zu geben. Dieser Wahn und Irrthum hat sich vermittelst der Sprachbildnng in der menschlichen Seele festgesetzt und ist dem Menschen eben so auf zeitige Weise angeboren, wie die Idee der Tugend als seine innere Gestalt, auf ewige Weise. Die täuschende Gestalt ist nicht dasjenige, was wir sehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen, sondern das, was wir bey diesen sinnlichen Vorstellungen denken und mit allgemeinen Ausdrücken bezeichnen. Besonders haben die Dichter, als die Sprachbildner, durch uneigentlichen Gebrauch der Worte die menschliche Sprache für die Erkenntniß der Wahrheit verdorben und es wird die

ganze Kunst der Dialektik und die strengste philosophische Untersuchung erfordert, um nur von dem Irrthum sich zu befreyen.

Durch Zusammensetzung also und blos mechanisches Anhalten dessen, was in der Zeit fliesset, entsteht die trügerische Gestalt; die wahre Gestalt aber jedes Dinges ist in der Seele niedergelegt und wie viel Theil jedes Wesen hat an der Seele, so viel hat es auch an wahrer Gestalt. Die Seele eines Dinges ist seine Qualität, diese bestimmend die Form und zugleich durch die Form bestimmt, so daß eben die nothwendige unzertrennliche Einheit beyder der wahre Begriff oder die Idee und als diese das Wesen des Dinges ist. Die Ideen haben ihr eignes Leben in sich und ewigen Ursprung in der höchsten Intelligenz, welche durch sie die chaotische Bewegung der Zeit bezwingt und Maaß und Ordnung auch in der Zeit erscheinen läst. In der vollkommensten Entwickelung sind die Ideen in der menschlichen Seele niedergelegt und haben in ihr ein dem göttlichen ähnliches Leben. Doch unterschieden ist die menschliche Seele von Gott dadurch, daß sie in die Zeit verbannt ist, nur durch Erkenntniß handelnd über sie sich erheben und so in das seelige Leben zurücksetzen kann, welches sie ursprünglich in Gott hatte. Durch die Freyheit allein würde der

Mensch es nie vermögen, dieses Ziel zu erreichen; denn Freyheit giebt zwar die Richtung zum Guten, verleihet aber nicht die Kraft das böse Princip zu besiegen, damit die Erkenntniß in Klarheit hervortrete und das Göttliche bewirke. Dafür aber, daß das Vermögen dazu nicht fehle, hat die Natur gesorgt dadurch, daß sie der einen untheilbaren Seele dreyerley Sitze und dreyerley Geschäfte zu Einem Zwecke anwies. Die grenzenlose Macht der Phantasie verlieh sie der Seele da, wo der rohe und wilde Trieb sie mit sich fortreisset als taumelnde Begierde. Die Leber ist der Spiegel der Ideen; Ahndungen und Träume und jegliche Andeutung des waltenden Schicksals, als eben so viele Zügel der stürmischen Begierden steigen auf aus diesem Schoosse der Phantasie. Die geordnete Zeitbewegung verkündiget sich im Herzen und nicht des Kampfes bedarf es hier noch gegen ein wahnsinniges Streben, sondern nur der Mässigung des Lebensstromes, damit er nicht die Ufer überschwelle. Damit nun die Gluth der raschen Bewegung sich abkühle, sind dem Herzen die Lungen zugegeben worden, welche die Mutter alles Lebendigen, die Luft einsaugen, und durch sie dem flüchtigen Lebensstrome Besinnung und Geist entlocken. Doch das Haupt ist zu oberst gestellt und nicht mehr getrennt

ist im Gehirn die Seele von sich selbst, sondern mit sich und in sich Eines erkennt sie die Idee in sich und nur der freye Wille kann sie auch hier wieder trennen und der Herrschaft der Begierde oder des zu raschen Eifers unterwerfen. Die Qualitäten oder die Ideen in der Selbsterkenntniß der im Haupte herrschenden Seele, sind die der Seele angeborenen Tugenden, ihre Eine Tugend aber, daß sie die Einheit mit sich selbst in der Selbsterkenntniß bewahre und keine Trennung zulasse, die sie auf diese oder jene Weise in den Banden der Zeit zurückhalten könnte.

Fünfte Vorlesung.

Von der Philosophie der mittleren Zeit.

Zur Zeit, da der Particularismus der in verschiedener Hinsicht vorragenden Nationen, der Juden Griechen und Römer, zum Falle reif war, erschien auch die reife Frucht der alten Welt und wurde der Saame der neuen im universellen Geiste sich offenbarenden, damit zugleich der unverrückbare Grund- und Eckstein der Weltgeschichte. Mit ihm, mit Christus, lösten sich die Mythen der Poesie Religion und Philosophie zur Einheit auf, und obgleich sie selbst fortdauerten, so traten sie doch in ihr wahres Verhältniß und galten nicht mehr als Offenbarungen des Wesens in der Wahrheit, sondern als Töne und Farben des freyen Geistes im Gegensatze des im Chaos der Zeit gefesselten. Seitdem das ewige Urlicht in Christus aufflammte, kreiset alles Grosse und Herrliche theils schon in Planeten- theils noch in Cometen-Bahnen um diese Sonne der Menschheit.

Welchen Einfluß hat das Christenthum auf die Philosophie gehabt? Diese Frage bestimmt den

Gesichtspunct, in welchem der zweyte Hauptthe il der mittleren Periode der historischen Vernunft-Entwickelung zu betrachten ist, und ihre Beantwortung muß uns den herrschenden Charakter der Philosophie in diesem grossen Zeitraume, von Christus bis auf Kant, erkennen lassen.

In dem großen Reiche der Römer war jede besondere Bildung in der gemeinsamen untergegangen, diese aber so entblößt von aller Idee und kraftlos, daß das Leben, der Natur entfremdet, nur durch den hohlen und kalten Egoismus in Regsamkeit erhalten wurde. Nicht war dieses der Egoismus, der im Kampfe gegen eine Idee siegt, denn so kann er nur mit den Waffen der Idee, mit Form ausgerüstet den Sieg erringen und führt dann gewöhnlich nur eine neue Katastrophe in der Herrschaft der Idee herbey, oder erstirbt zugleich mit der Idee und es bleibt eine leere Form der letzteren als Siegesbeute der waltenden Zeit zurück. So ging Judäa, so Griechenland unter und die Ruinen von beyden bezeugen das frühere Streben: unter dem Fluch einer fixen Idee liegt jenes begraben und in Eitelkeit verwittert die Herrlichkeit des anderen. Der Egoismus, in welchen die hocherhabene Roma ausartete, war nakte Selbstsucht und muste dieses seyn, da sie nicht, wie vor ihm jede andere Nation der

uns bekannten Geschichte, in ihrer Besonderheit unterging, sondern ohne zur Idee der Menschheit sich zu erheben, in welcher allein die Universalität in Wahrheit gegeben ist, doch nach dieser strebte. In der Einheit und Gleichheit des Gesetzes der Form hat die Natur ein universelles Leben; aber Einheit und Gleichheit des Stoffes wäre ihr allgemeiner Tod. Ein solcher allgemeiner Tod der Idee in allgemeiner Herrschaft der Selbstsucht war das Ziel der römischen Bildung.

Dieser Boden wurde der neuen Zeit und der neuen Philosophie bereitet, die, nach dem ewigen Gesetze der Offenbarung des Einen, das Ich als Wendepunct der Offenbarung und sein Verhältniß zum ewigen Wesen offenbaren sollte. Daß nicht blos die Welt, sondern auch die Philosophie für diese Umwälzung reif war, das hatte schon der grosse Schüler Platons, Aristoteles dargethan, der zuerst unter allen Philosophen die Erfahrung als Princip der Erkenntniß aussprach, die Dialektik der bindenden Idee in eine Logik des trennenden Verstandes umstaltete, hiernach auch das Uebrige sonderte und in Theilen behandelte, was sein Lehrer nur als Ganzes gefaßt, und das Einzelne verfolgend als Ganzes wiedergegeben hatte. Aristoteles führt dieses Princip eben nicht consequent durch und

der Grieche verläugnet sich in ihm nicht; doch bewies schon dieser Philosoph im Ernst, was die früheren Sophisten nur gleichsam im Scherz oder in niedriger Absicht gezeigt hatten, daß das erkennende Ich in leere Formen gebannt werde, sobald es von der Idee läßt. Hätte sich dieses, nur für Aeusseres und Sinnliches empfängliche Erkennen, auf geradem Wege und ungehindert bis zu seinem Höchsten entwickeln können: so wäre schon früher und auf allgemeine Weise erschienen, was eine spätere Zeit nur hier und da aufgestellt hat — der unersättliche Hunger des Ich nach stets neuem Wissen ohne das Bedürfniß innerer Einheit und Lebendigkeit, mit der Beschränkung auf äussere Anordnung und Zwecke. Doch drey grosse Erscheinungen des Weltgeistes gaben der schon erstorbenen Idee neues Leben, und an ihr vermochte nun das Ich in Kraft des Gegensatzes seine Natur zu entfalten, ohne die Vernichtung aller Realität und aller Wesenheit des Geistes befahren zu lassen. Diese Erscheinungen waren das Christenthum, die Völkerwanderung, der wieder erwachte Geist der Griechen und Römer. Die erste gab der neuen Bildung das Wesen und die göttliche Kraft, die zweyte die Naturkraft, die dritte die Form. Wir beschränken uns hier auf die Wirkung des Christenthums auf die Philosophie.

Der Geist des Christenthums ergriff das Innerste des Menschen, und wie er ihn auf der einen Seite zu einem neuen in der Gesinnung umschuf, dadurch die wahre Freyheit ihm gab: so stellte er auf der anderen Seite die Gewißheit, daß Ein Gott sey, der ewige Herr und Vater von Allem, und daß der Mensch, als ihm ewig angehörig, für ein anderes Leben sich zu bilden und aufzubewahren habe, so unmittelbar vor die Seele, daß es ein Verbrechen scheinen muste, hieran noch ferner zu zweifeln.

Diese Gegenstände nun waren es, nach deren Gewißheit zuerst und sodann nach deren Erkenntniß die Philosophie strebt, wenn sie, erstens, nach dem Einen, zweytens nach der Art, wie aus dem Einen das Mannigfaltige hervorgehe, und drittens, nach dem Bande forscht, welches das Mannigfaltige und das Eine zu dem Einem Ganzen verknüpft. Zwar liegt in der Aufgabe der Philosophie mehr, als in der Lösung des Christenthums, indem diese nur die Gewißheit aber nicht die Erkenntniß, das Daß, nicht das Wie giebt; indessen war doch auch durch diese, ihrer Natur nach praktische Lösung die Richtung der Philosophie nicht blos eine andere, sondern die entgegengesetzte geworden. Die vorchristliche Philosophie muste in der Form das Wesen, die christliche die Form in dem Wesen zu erkennen stre-

ben. Die nächste Folge aber war, daß das Mythische der Platonischen Philosophie mit der praktischen Lehre des Christenthums, deren Ziel das Hinaufbilden und die Verklärung der Form zum Wesen ist, sich verband, die aristotelische Philosophie dagegen, als die schon an sich gegen die Mythen gerichtete, und ohne Dialektik auf dem Wege der gegebenen Erfahrung zur Wissenschaft hinstrebende Verstandeslehre, das durch den Glauben gewisse Wesen in eine Form hervorbildete, welche dem Gläubigen auch das Wie der göttlichen Natur und Offenbarung zu erkennen geben sollte. So wie nun aus dieser Theorie eine Praxis oder Sittenlehre hervorwuchs, die aus den Urkunden des Christenthums nicht entwickelt, sondern nur mit Stellen daraus belegt wurde: so stellte sich auch ihr zu verschiedenen Zeiten eine platonisch mythische Theorie entgegen, welche aber eben soviel Unglück als jene Glück hatte, da der universelle Geist der neuen Zeit jedes, auch das nichtige Streben zu einer leeren Verstandes-Allgemeinheit in eben dem Grade begünstigte, als er jeden Particularismus, sollte dieser auch den Keim der wahren Universalität in sich tragen, zurückstieß.

Obgleich aber die stillen, dem Zeitgeiste unverständlichen Bemühungen dieser, auf die inneren Verhältnisse des Weltalls und die Offenbarung des

Wesens in ihnen gerichteten Geister, ohne bemerkbaren Erfolg blieben, so stellte doch die entdeckte Mechanik des Weltbaues gegen die Begriffsform, in welche die Scholastik das Wesen zur Erkenntniß hervorzubilden strebte, ein solches Gegengewicht auf, daß über der Betrachtung dieses, durch seine Einfachheit nicht weniger, als durch seine Grösse erhabenen Gegenstandes, die Kühnheit des Verstandes in der Haltung und Steigerung reiner nur in Worten darstellbarer Begriffe allen Reitz verlor, und bald das Gefühl sich entwickelte, daß das Wesen blos historisch gefast und in die Zeit- oder Begriffs-Form gebildet, nicht als universell, also auch nicht als wahres Wesen sich offenbaren könne.

Eine natürliche Folge hieraus war es, daß das Gegengewicht bald Uebergewicht wurde, obgleich schon Bako von Verulam das Gleichgewicht der historischen und physischen Form oder des idealen und realen Wissens geltend gemacht haben würde, wäre es ihm möglich gewesen, von allen den Problemen der Naturwissenschaft, welche er erkannte, auch die Lösung zu geben. In keinem anderen ausser ihm hatte sich bis dahin die Universalität des Geistes, als Charakter der neuen Welt, so mächtig geoffenbaret. Er faste zuerst den Geist als ein organisches, das in Geschichte und Natur sich darstellende Uni-

versum umfassendes Ganze und strebte alle Theile dieses Ganzen in ihrer natürlichen Stellung und nothwendigen Verknüpfung unter sich und zum Ganzen zu erkennen. Wie dieser Gedanke unendlich groß war, so erstreckten sich auch seine Wirkungen und Folgen in unendliche Weite und die in Wissenschaft universelle Entwickelung des Geistes begann eigentlich mit ihm.

Die nächste grosse Folge war der Sturz der despotischen Scholastik, durch Deskartes herbeygeführt. Bako hatte die Quellen zu einer neuen Gestaltung des Geistes geöffnet; Deskartes schöpfte zuerst aus ihnen und sprach das Princip der neuen Bildung zuerst wissenschaftlich aus.

Er war also auch der erste, welcher die alte Form der Philosophie von der Religion löste, und durch die neue, welche er schuf, einerseits die Philosophie selbst der Religion entgegengesetzte, und den Gegensatz der Naturwissenschaft und Religion, den er schon vorfand, befestigte — andererseits das Band aufstellte, welches Natur und Geschichte, Philosophie und Religion einst zu einem Ganzen der Wissenschaft knüpfen soll. Der Gegensatz nehmlich der Natur und Geschichte überhaupt, und des idealen Wissens im reinen Begriff, wie es die Scholastik gab, mit dem natürlichen Glauben der

sinnlichen Anschauung, auf welchen Gegensatz die Entdeckungen in der Naturwissenschaft führen mußten, nöthigten die philosophische Reflexion den Gleichgewichtspunct oder die Einheit desselben nicht als die ursprüngliche, sondern als die mit dem Gegensatze gegebene und aus ihm folgende aufzusuchen.

Das Gemeinschaftliche nun und Gleiche des Glaubens und Wissens ist das Denken, dieses aber eine Thätigkeit, durch welche alles Seyn im Bewustseyn bedingt ist. Was der Mensch also glaubt, und was er weiß, als welches und wie er es wissen mag, das ist ihm nur gewiß durch das Denken, und was nicht unter eine bestimmte Denkform gebracht werden kann, das ist Spiel der Phantasie und ohne Realität. Hiermit war nun, erstens, das auf dem Glauben zuversichtlich ruhende und in Kraft desselben hypostasirende Denken der Scholastiker, wie mit einem Federstriche abgethan. Es war aber auch, zweytens, das intellectuelle und sinnliche Wissen qualitativ gleichgesetzt, nehmlich in der Qualität des Seyns im Bewustseyn und nur der quantitative oder graduelle Unterschied übrig gelassen, nach welchem im Bewustseyn eine Stufenleiter vom Niedrigsten bis zum Höchsten, vom dunkelsten, in der Materie fast noch ganz ver-

schlossenen, bis zum klarsten Wissen in der absoluten Idee fortgehen sollte. Endlich wurde das Ansich des Wesens folglich das Wesen selbst aufgehoben, indem durch das Princip des Denkens entweder das menschliche zeitliche Bewustseyn in das göttliche Seyn und Wesen als dieses bedingend, oder umgekehrt, das göttliche Wesen in das zeitige Bewustseyn dieses durch das Denken und sofort zeitig realisirend, versetzt wurde; so daß entweder das göttliche Wesen nur ein menschlich denkendes seyn könnte, oder daß das menschliche Denken ein wesentliches, das ist, der einzig wahre Ausfluß des Wesens wäre. Beyde Behauptungen fallen übrigens in die eine der Mischung des Wesentlichen und Nichtwesentlichen zusammen und nur die Richtung ist die entgegengesetzte, indem die eine auf realistische Weise, das Zeitige in das Ewige — die andere, auf idealistische Weise, das Ewige in das Zeitige versetzt. Nach diesem kann auch die von Deskartes in die Philosophie zuerst eingeführte Idee des allerrealesten Wesens von ihm nicht absolut, sondern nur einseitig idealistisch gefaßt seyn, und daß mit dieser Idee nothwendig auch das Seyn des allerrealesten Wesens gegeben sey, diese Verbindung des Denkens und Seyns löset den Widerspruch nicht, in welchem das Wesen durch das Denken versetzt wird. Denn

die Existenz von der Idee prädiciret, setzt entweder ein Wesen schon voraus, welches in seiner Idee von sich selbst sein Leben entfaltet und auf sie es beschliest, oder sagt blos die Nothwendigkeit der Idee aus. Im letzten Falle steht nichts entgegen mit Kant zu sagen, daß wir blos zu diesem Schlusse berechtiget seyen, alles unser Denken beziehe sich nothwendig auf ein Object und habe, da ausser dem Denken nur noch die sinnliche Anschauung als Organ der Erkenntniß gegeben ist, ohne diese keine Realität. Es ist nicht zu zweifeln, daß Deskartes diesen Beweis nicht in diesem, sondern im ersten Sinne gab, aber eben so gewiß, daß auf dem Standpuncte des Ich nichts anderes darin gesehen werden kann, als Kant darin sah. Was vermochte nun diesen Philosophen zu der Inconsequenz, mit welcher er offenbar diesen Beweis faste, so daß er wirklich das nothwendige Seyn Gottes in der Idee als seiner eigenen Offenbarung verkündigt? Der Geist des Christenthums, welcher im Glauben an den im Sohne wirklich als Gott geoffenbarten Vater die letzte Tiefe der menschlichen Natur ans Licht gezogen hatte. Die griechischen Philosophen bewiesen nicht, daß ein Wesen sey, sondern strebten diejenige Form darzustellen, welche in ihrer Geschlossenheit, Selbständigkeit und sich gleichbleiben=

den Einheit als wesentlich sich selbst bewies. Die christlichen Philosophen konnten, in entgegengesetzter Richtung, nur das durch den Glauben schon gewisse Wesen beweisen, das ist, darthun wollen, auf welche Art und Weise Gott sey, welche Existenz dem ewig seyenden Wesen zukomme. Wenn daher Deskartes beweiset, daß die Idee des Allerrealesten zugleich das Daseyn des Allerrealesten in sich schliesse: so beweiset er damit nur das, daß das höchste und ewige Wesen sein Daseyn in der Idee habe. Und so sehen wir wohl schon hier, daß der Einfluß, den das Christenthum auf die Philosophie gehabt hat, auch seitdem diese ihre Selbständigkeit wieder-errungen hatte, im Allgemeinen durch das bezeichnet wird, was wir in der Geschichte der Philosophie unter dem Ausdruck Dogmatismus befassen. Die christliche Philosophie ging nehmlich und muste in allen ihren Gestalten von der Voraussetzung des höchsten Wesens als des Einen ausgehen, mit welcher Voraussetzung denn auch die einer Welt als der Form, in welcher sich jenes offenbaret, verbunden war; während die griechische Philosophie von der Welt als Form ausging, und entweder in dem Princip derselben oder in ihrem Schlußstein bis zu ihrem Wesen vorzudringen strebte, so daß sie aus diesem Grunde als realer Idealismus zu bezeichnen ist.

Doch abgesehen von der Unterlage, welche das Christenthum der Philosophie in diesem Zeitraume gab, so ist das Ich von Deskartes als positives und bindendes Princip aufgestellt, die Materie aber als das Nichtdenkende, als negatives und trennendes Princip ihm entgegengesetzt worden. Die so gefaßte Materie nun war die dunkle Wolke, welche diesem Philosophen das ewige Wesen verhüllte, und welche ihm die Idee des allerrealesten Wesens nur als einen Strahl des ewigen Lichtes durchbrach; sie war auch die Kluft, welche die Naturwissenschaft in der Trennung von der Philosophie hielt, und zugleich die Entzweyung der Religion und Philosophie auf lange Zeit befestigte, dadurch, daß sie den Geist in die Reflexion bannte, in welcher er nie etwas für sich, sondern was er ist, nur durch das Entgegengesetzte seyn kann.

Die Vernunft, obgleich sie in diesem ganzen Zeitraume nur im Gegensatz des Egoismus und an ihm als objectivem Principe, sich offenbaren konnte, offenbarte sich dennoch in drey Bildungsstufen auf negative Weise in Totalität, als in Einheit sich hervorbildend in die Zeit, als stehend in der Absonderung und im Gegensatze, und als zurückstrebend durch den Gegensatz zur Einheit. Der in der Römerwelt herrschende Egoismus brach an dem

göttlichen und praktischen Geiste des Christenthums, war jedoch zugleich die Ursache, warum dieses theoretisch wurde. Aus der Theorie des Christenthums ging sodann eine Praxis hervor, die dem ursprünglichen praktischen Geiste dieser göttlichen Anstalt gerade entgegengesetzt war, die Hierarchie, und da hiermit der Egoismus in das Herz der durch das Christenthum zu bildenden neuen Welt eingedrungen war: so konnte die Theorie, welche dieser Praxis gegenüber sich bildete, zur lebendigen Anschauung der Idee sich nicht erheben, sondern diese blieb unter dem Siegel der Hierarchie verschlossen. In solchem Gegensatze konnte die Vernunft nur in einzelnen Individuen, von unbefangener Natur hervorgetrieben, in Einheit, sie konnte also auch nur an der Natur als Objecte sich offenbaren und muß, weil sie in dieser Offenbarung auf Individualität beschränkt blieb, als die, eine höhere selbständige Bildung vorbereitende Bildung in diesem Zeitraume angesehen werden. Auf die dritte Stufe ihrer Entwickelung wurde sie erhoben, auf der Seite der Religion durch die Reformation, auf der Seite der Philosophie durch Deskartes. Der Egoismus der Hierarchie wurde gebrochen durch den freyen Trieb der Vernunft, und der sinnlichen Einheit, in welcher er sich befestiget hatte, die trennende und prü-

fende Reflexion des Verstandes entgegengesetzt, der ideenlose Begriff aber der Scholastik auf das im Denken sich selbst klare und gewisse Ich gegründet, und durch dasselbe belebt. Mit Luther und Deskartes begann das Leben des Geistes in der Freyheit und hiermit war das diesem Zeitraume vorgesteckte Ziel im Wesentlichen erreicht. Doch war diese Freyheit keinesweges die absolute, sondern so wie sie sich im Gegensatze einer zufällig entstandenen Nothwendigkeit oder Gebundenheit entwickelt hatte: so blieb ihr auch das Bedürfniß eines Stoffes, an dem sie sich stets erneuern konnte. Sie war nur eine kämpfende, die eines Feindes bedarf, und konnte ihren Feind nie ganz besiegen, sondern je morscher die Fesseln der Hierarchie wurden, desto mächtiger erhob sich der Egoismus in der neuen Gestalt des Materialismus, dem die neue herrschend werdende Reflexion obgleich aus der Freyheit geboren, nicht weniger als dieser diente. Die dritte Bildungsstufe der Vernunft in diesem ihren negativen Zustande ist also im Allgemeinen als Reflexion zu bezeichnen.

Die Reflexion ist ein allgemeines aber vages Vermögen des Geistes ohne Individualität und Selbstheit und so wird ihr jedesmaliger Charakter durch das bestimmt, wovon und worauf sie die Re-

flexion ist. Ihre Gesetze sind Gesetze des bedingt freyen oder des abstracten Denkens und befestigen Wahn und Irrthum, ohne der Wahrheit etwas mehr zu seyn als die Rüstung, welche sie gegen den Wahn anlegen muß, und das Gefäß, in welchem sie sich nicht ohne Verwandlung mittheilt demjenigen, der nicht unmittelbar aus der Quelle schöpft. Wenn der freye Grieche reflectirte, so reflectirte sich die Natur in seinem Gemüthe, und dieses in jener, die Gesetze der Reflexion waren ihm zugleich Gesetze der Natur. Im Römer reflectirte sich seine Roma mit allen Erinnerungen der Vorfahren, mit den Gesetzen Sitten und allen Lebensverhältnissen, und er bezog alles sein Denken und Thun wieder auf sie zurück. Dasselbe gilt von jeder Nation, die als solche ihre eigene Geburt, ihr eigenes Wachsthum und individuelle Gestaltung hat; aber keine Nation Europens ist seit Christus in dieser Lage, alle sind mehr oder weniger durch äussere Einflüsse und ihnen fremde Verhältnisse das geworden, was sie zu jeder Zeit waren und noch sind. Als die ersten und allgemeinsten Impulse genügte es, Rom, das Christenthum, und die Mischung der Völker durch Wanderungen zu nennen; doch nicht weniger bedeutend waren die nachfolgenden, die Staaten- und Fürsten-Verhältnisse, die neue Art Krieg und

Handel zu führen, die Auffindung der Früchte der Cultur Roms und Griechenlandes, die Erfindung der Buchdruckerey und andere, welche alle das eine und selbe Ziel hatten, den Menschen nicht selbst seyn zu lassen, ihn in das Unendliche und Allgemeine zu werfen, keine geschlossene Welt ihm zu geben und so die Individualität in ihm nicht aufblühen zu lassen. In solchen Umgebungen und solcher eigenen Lage des Geistes kann die allgemeine Reflexion nur vom leeren Ich ausgehen, und nur die unendlichen Verflechtungen des Gemüthes mit dem bunten Gewirre der Aussenwelt zum Gegenstande haben, und ist auch beym nüchternsten Verstande, bey der feinsten Klugheit Wahnsinn, wenn nicht in der Tiefe des bewußtlosen Gefühls die Idee individuell lebt und treibt, und wenn nicht das Ganze in irgend einer Form über der Mischung schwebend dem Geiste den Ausweg zeiget.

Die Reflexion in diesem Mangel des eigenthümlichen Gemüthes und in dieser Unendlichkeit des Gegenstandes, ist als der Prüfungsstand der Vernunft anzusehen, den die kindlich natürliche Menschheit unbemerkt übersteht, die männliche überwindet, und die alternde über sich walten läßt, der aber als allgemeiner Zustand in der neuen Zeit offenbar werden muste, weil diese die Menschheit

in ihrer Zurückbildung in das Wesen darzustellen hat.

Das Individuum muß sich von sich selbst lösen, muß Form Selbstheit und Individualität der Natur aufgeben, um sie aus dem allgemeinen Vernunft-Staate wieder zu gewinnen; das Ich muß frey werden von der Nothwendigkeit der Natur, damit es die ewige Nothwendigkeit der Vernunft mit Freyheit und Bewußtseyn in sich aufnehme, es muß leer und nichtig werden im abstrahirenden Denken, damit es das All als Vernunftganzes anzuschauen vermöge; das Eine und ewige Wesen muß offenbar werden in der Einen und allgemeinen Form, und jede Absonderung das Werk der Freyheit seyn. Doch das Wirken der Freyheit, des Organs der Offenbarung des Einen als des Einen, geht der Offenbarung selbst voraus, und so wird die im Denken reflectirte Welt nicht zum Ganzen gebildet, sondern ins Endlose abgesondert zurückgeworfen, die Freyheit strebt in dieser Absonderung der Theile der Welt sich selbst äusserlich fest an die Stelle des durch sie zu offenbarenden Wesens zu setzen, und so entsteht ein rein zeitiger Zustand des Rechtes, der die Individualität und Freyheit im Besitz abmarket; der Besitz selbst wird nicht seiner selbst, sondern der Freyheit und der Individualität wegen, deren Sym-

bol er ist, der Mittelpunct alles menschlichen Strebens, aber auch durch ihn, der nun im Gegentheil als Symbol wieder für die Sache gilt, die Freyheit getödtet. Mit ihr stirbt zugleich das natürliche sittliche Gefühl des Gemüthes, die Moral wird dem äusserlichen rechtlichen Zustande untergeordnet und durch das wiewohl vergebliche Streben, sie in der Zeit zu begründen, das Ewige vollends aus dem öffentlichen Leben verbannt.

In dieses so ganz auf das Zeitige und Nichtige gerichtete, allgemeine Streben des menschlichen Geistes wurde nun auch die Religion und Kunst, die Wissenschaft und Philosophie gezogen, doch zugleich in ihnen das Göttliche und Ewige als Geheimniß verwahret und Einzelnen enthüllet. Die Herabwürdigung der Religion unter die Herrschaft der Zeit zeigte sich in der sogenannten Aufklärung, die einen gräßlichen Contrast mit dem, durch sie selbst noch bestärkten Aberglauben machte; die Herabwürdigung der Kunst in dem ideenlosen sinnlichen Genuß, dem sie als Mittel unterworfen wurde; die Herabwürdigung der Philosophie in dem Synkretismus des Idealismus, in welchem sich zuerst die Freyheit verkündiget hatte, mit seinem Entgegengesetzten, dem Materialismus. Doch die Idee wirkte der Reflexion entgegen in der Heilgkeit

und Göttlichkeit der christlichen Urkunden, in der Pflege der Kunstwerke früherer Zeiten, in dem Schwunge, den die Physik durch Neuton erhielt, in dem tiefen Ernste, mit welchem Spinoza, und in der schönen Harmonie, mit welcher Leibnitz die Idee als Erkenntniß aufstellte, der erstere mehr im Geiste der alten Welt mit dem Charakter der Nothwendigkeit, der andere mehr im Geiste der neuen Zeit mit dem Charakter der Freyheit.

Kein Philosoph in allen Zeiten stand mit dem Geiste seines Zeitalters in so geradem Widerspruche, als Spinoza, und darum blieb auch keiner so ganz einzig ohne Schule, wie er. Die Religion, der Ausdruck des Wesens des menschlichen Geistes und gleichsam sein Gemüth, war zerfallen mit der Natur als der äusseren Erscheinung des göttlichen Wesens, und diese Trennung durch eine Reihe von Jahrhunderten befestiget werden. Aus dieser Trennung hatte sich die Freyheit des menschlichen Geistes entwickelt, die von Deskartes im Denkact als Princip des Seyns und Erkennens, das ist, als Band des Aeusseren und Inneren geltend gemacht wurde. Das duldete nicht nur die Zeit, das forderte sie sogar. Denn Freyheit ist die Basis der Offenbarung Gottes in der Einheit und Allgemeinheit seines Wesens und sie muß, um dieses zu werden, als allge-

mein bindendes und als allgemein trennendes Princip in der Erkenntniß sich offenbaren. Nun konnte zwar Spinoza, so wenig als irgend ein anderer Philosoph, diese Principe der Offenbarung übersehen, da überall das Wesen zur Form sich löset, die Form zum Wesen sich bindet, und beyde in der Einheit wahrhaft sind, was sie sind. Allein die Stellung, welche er nahm, gab nicht allein eine einseitige Ansicht, sondern sie war auch dem allgemeinen Streben der Vernunft in diesem Zeitraume entgegengesetzt. Ausdehnung und Denken, jene als Princip der Lösung und Vereinzelung des Wesens, dieses als Princip der Gemeinsamkeit der Form in der Idee, legt er als unendliche Attribute der ewigen Substanz bey, so daß diese in Form und Wesen des Universums als getrennt und gebunden offenbar — das Universum in der ewigen Substanz ungetrennt und unverbunden Eines sey. Wie also Gott zur Offenbarung aus sich herausgehe, das scheint hiermit ausgesprochen zu seyn; nicht aber wie er in sich selbst zurückgehe, und so ein wahrhaft geoffenbarter Gott sey. Es mangelte diesem Philosophen die Erkenntniß des Wende- oder Reflexionspunctes der Offenbarung, die Erkenntniß der Subjectiviät und Freyheit; er hielt dafür, nur das Seyn schlechthin in absoluter Einheit sey das Object

der Erkenntniß, und gelangte nicht zu der Frage: ob nicht die Erkenntniß sich selbst Object seyn könne, ob sie nicht in ihrem Principe, in der Freyheit, mit der ewigen Substanz gleiche Absolutheit habe, und wie diese die nothwendige objective Einheit als Einheit des Denkens und der Ausdehnung in der Ausdehnung ist, so jene die freye und subjective Einheit als Einheit des Denkens und der Ausdehnung in dem Denken sey. Dieser Dualismus der Absoluten konnte ihn so wenig zurückschrecken, wie sein Dualismus des Unendlichen, da er gleich diesem in der Einheit steht, und nur dadurch von diesem verschieden ist, daß er die ewige Substanz selbst in das Licht der Freyheit setzt, folglich Gott nicht blos als nothwendiges Seyn, sondern zugleich als freye Intelligenz offenbaret. Daß Spinoza's unendliches Denken und unendliche Ausdehnung diese Bedeutung nicht haben, ist daraus klar, daß Freyheit nur in Freyheit sich offenbaren kann, das Denken aber nach Spinoza eben so wenig ein freyes, wie die Ausdehnung ein für sich nothwendiges Ausgedehnte, sondern daß beyde nur in der ewigen Substanz das gleiche und nothwendige Seyn sind. Es muß hier noch einmal gesagt werden: Spinoza's Form der Erkenntniß stellt zwar das ewige Wesen dar, wie es aus sich herausgeht zur Offenbarung,

nicht aber, wie es in sich zurückgeht und so erst wahrhaft offenbar wird. Die Zurückbildung des sich offenbarenden Gottes in sich selbst beginnt mit absoluter Freyheit und da diese für und in sich gar nichts ist, als der absolute Act des Selbstbewußtseyns oder der Erkenntniß, so ist er als dieser auch nichts anders als die Offenbarung des absoluten Wesens. So fand denn Spinoza's auf Religion ganz gegründete Philosophie nicht den Rückweg zu ihr und stand da als eine furchtbare Macht, unter deren Druck keine göttliche Individualität gedeihen, obgleich sie selbst nur aus einer solchen hervorgehen konnte; und wie groß und erhaben einerseits, wie consequent und in sich selbst gehalten andererseits dieses System auch seyn mag: so unterliegt es doch der Einseitigkeit und konnte um so weniger Eingang finden, da das allgemeine Streben des Geistes in diesem Zeitraume auf die entgegengesetzte Seite gebannt war. Ja es kann auch in unserer Zeit nur einen bedingten und partiellen Einfluß auf die philosophische Bildung der Menschheit erhalten, weil es, wenn auch nicht eine atheistische, doch eine antichristliche Tendenz hat, weil es Gott nicht in der freyen That des Glaubens der Hoffnung und der Liebe, sondern in dem nothwendigen Seyn der Einheit, und so ihn mehr als zwingende Macht der

Natur, denn als frey waltenden Geist der Geschichte offenbaret. Doch hatte auch auf sie der christliche Geist den Einfluß, welchem nach der Offenbarung Gottes in Christus keine Philosophie ausweichen kann, den Einfluß, daß die Forschung von dem wahren, oder einem Scheinwesen ausgehen muß. Noch mehr aber offenbaret sich der zur Universalität strebende Geist der neuen Zeit in dieser Philosophie darin, daß in ihr zuerst die Idee einer alleinigen und Gesammt-Wissenschaft hervortrat, und wir werden bald sehen, daß die Philosophie mit dem Dogmatismus jede Verbindung mit der Religion aufheben muste, um ihr nächstes Ziel, die absolute Wissenschaft zu erreichen und dadurch zu jener höhern Einheit zu gelangen, in welcher, wie nur Ein Wesen, so auch nur Eine Form der Offenbarung ist und das Ich in Kraft des Bandes, welches es in dem ewigen sich offenbarenden Wesen ist, sich selbst als trennendes Princip, eben durch die Wissenschaft überwunden hat.

So weit Spinoza hinter seinem Zeitalter zurückstand, so daß seine Philosophie nur im Geiste der alten vorchristlichen Zeit verstanden werden konnte: so ging Leibnitz weit über sein Zeitalter hinaus und es scheint, daß erst jetzt die Zeit gekommen ist, wo seine Principien richtig gefaßt und durchge-

führt werden können. Es läßt sich daher zwischen zwey Philosophen von gleicher Tiefe des Geistes und Reinheit der Gesinnung kaum ein stärkerer Gegensatz denken, als welcher zwischen Spinoza und Leibnitz statt fand. Jener in die Nacht des Seyns gestellt, schuf eine Erkenntniß, welche eben nur dem nächtlichen Stern-Himmel vergleichbar ist, der freudiges Staunen erweckt und die Selbstheit im Unendlichen untergehen läßt. Dieser aus der Quelle des Lebens schöpfend, führte mit seinem Lichte den Tag der Erkenntniß herauf, in welchem die Formen des Daseyns ins Unendliche verschieden sind und doch zugleich in das Eine Licht verschmolzen, jegliche das Eine göttliche Ganze auf ihre Weise offenbaret.

Alles und jedes Besondere und Einzelne geht aus dem Einen und Ganzen, nicht als Theil, denn das hiesse selbst das Eine und Ganze theilen, sondern so hervor, daß seine Form und sein Daseyn nichts anderes ist, als ein Zurückstrahlen des Einen und Ganzen und daß unter den unendlich verschiedenen Einzelwesen nicht eine Verschiedenheit der Art, sondern nur des Grades statt findet. Daß aber das Eine und Ganze in unendlich verschiedenen Formen widerstrahlen muß, davon ist das der Grund, weil das Eine und Ganze als keiner Sache bedürftig und sich selbst genug, nur darin sein Leben und Seyn

haben kann, daß es sich selbst anschauet oder vorstellet, daß aber jegliche Form, indem sie das Eine und Ganze widerstrahlet, zugleich selbst die Vorstellung des Ganzen in der Einheit ist, davon ist das der Grund, weil ohne diese Individuation das Eine und Ganze zwar sich selbst als Form, aber nicht zugleich als Wesen anschauen könnte, folglich der Anschauung der eignen Wesenheit und des eigenen Seyns bedürftig seyn würde, welches der Idee des Einen und Ganzen widerspricht. Nach dieser Idee muß allerdings die Welt, die da wirklich ist, auch die vollkommenste und beste seyn, und dieses kann auch bewiesen werden, ohne daß die wirklich erscheinenden Unvollkommenheiten und Mängel durch Sophismen verdeckt werden dürfen. Auf zweyerley kommt es hierbey an, zuerst nehmlich darauf, daß wir uns eine richtige und deutliche Vorstellung von den Uebeln selbst und ihrem Ursprunge bilden, sodann, daß wir beweisen, daß daraus nicht folge, es sey in Gott selbst eine Unvollkommenheit oder ein Mangel.

Es widerspricht dem Begriff des Uebels, daß es ein Positives sey; denn alles was positiv ist, ist es dadurch, daß es die Vorstellung des Einen und Ganzen ist, als dieses aber muß es gut seyn, wie es das Eine und Ganze selbst ist. Alles Uebel ist al-

so seiner Natur nach negativ, ein Mangel der Vorstellung in dem Vorstellenden, nicht in dem Vorgestellten. Da nehmlich das Eine und Ganze in unendlich vielen Individuen sich abspiegelt, in jedem auf besondere Weise: so ist in jedem Individuum diejenige Vorstellung die Form des Einen und Ganzen, welche mit dem Individuum selbst eines ist, oder den Begriff des Einzelwesens ausmacht; alle andere Vorstellungen aber oder Formen des Einen und Ganzen, wie sie in den anderen Individuen eines jeden Wesenheit bestimmen, sind in jenem mehr oder weniger dunkel enthalten, so zwar, daß kein Wesen im Universum ist, welches nicht mit jedem anderen irgend einen Berührungspunct habe. Indessen ist jede Vorstellung nur wahr, wenn sie deutlich und klar ist, und so jede Form nur eine wesentliche, wenn sie mit dem Individuum Eine, oder durchaus zur individuellen Einheit bestimmt ist; es kann also in jedem Wesen nur Eine Vorstellung an sich und ursprünglich wahr, nur Eine Form wesentlich seyn; alle andere Vorstellungen aber und Formen können nur durch Verbindung mit der Einen an dieser Einen Wahrheit und Wesenheit Theil nehmen, und eine vermittelte oder bedingte Wahrheit und Wesenheit erhalten. Hieraus nun entsteht ein Kampf der Wesen gegen Wesen, indem jedes seine

Eigenthümlichkeit behauptet, und das nicht vermag, ohne zugleich dahin zu streben, daß von dem Fremden, was in ihm zugleich da ist, so viel und so sehr als möglich seinem Charakter sich assimilire. Auf solche Weise hat jedes Wesen eine doppelte Richtung in seinem Daseyn und eine doppelte Welt: die eine Richtung geht auf sich selbst, und das ist seine Innenwelt; die andere geht auf alles andere ausser ihm, und das ist seine Aussenwelt. Die Aussenwelt besteht aus lauter Wesen, davon jedes für sich zu seyn strebt, und doch bezieht das eine Individuum die ganze Aussenwelt auf sich und seine Form, so wie dieses wieder auf jedes andere Wesen seiner Aussenwelt bezogen wird. Durch dieses Wechselverhältniß kommt Succession in die Vorstellung oder Entwickelung der Wesen, und die jedem Wesen eigenthümliche deutliche und klare Vorstellung des Einen und Ganzen oder seine individuelle Form muß, obgleich sie die vorhergehende und nachfolgende Reihe bestimmt, selbst in einen Zeitmoment fallen.

Daß nun jedes Wesen unendlich Vieles werden kann, während es nur Eines ist, das ist der Grund des physischen und moralischen Uebels in der Welt. Denn so liegt das Schicksal jedes Wesens zuerst in ihm selbst, sodann aber auch in allen an-

deren Wesen und das Schicksal aller zugleich in jedem Einzelnen. Die in jedem Wesen gelegenen unendlich vielen dunklen Vorstellungen sind selbst nicht als Mängel oder Unvollkommenheiten des Wesens anzusehen, weil sie für dasselbe nur zufällig da sind; aber jede Modification, die durch dieselben in der eigenthümlichen Form des Wesens hervorgebracht wird, ist es, da jedes Wesen als das Eine und Ganze in seiner Form darstellend sich selbst genug, in dem Grade sich nicht genügend werden muß, in welchem es von anderen modificiret wird, und wenn auch durch diese unendlichen alle Wesen ergreifenden Modificationen eine Gemeinsamkeit aller individuellen Formen bezweckt wird und dieser Endzweck als das höchste Gut anzusehen ist, nach welchem alle und jede Wesen streben: so hindert das doch nicht die partielle und zeitige Unvollkommenheit, welche dadurch zugleich bewirkt wird.

Aus diesem Grunde kann auch in Gott keine Unvollkommenheit seyn. Denn in Gott sind nur die Vorstellungen von den eigenthümlichen Formen der Wesen, und diese in seiner Natur ursprünglich, so daß Gott in jeder sich selbst auf verschiedene Weise vorstellt. Die unwesentlichen Formen aber, welche in der Wechselwirkung der Wesen ihren Ursprung haben, obgleich sie ohne die wesentlichen Formen

nicht entstehen könnten, sind ausser Gott, ohne daß Gott durch sie als unwesentliche beschränkt würde. Sie sind nehmlich in die Zeit gestellt, entstehen aus ihr und vergehen mit ihr, und diese hat in der Vorstellung Gottes von der Welt so wenig eine Realität, als der die Bilder im Spiegel trennende Raum keine hat, weil er der Abbildung nicht fähig ist. So ist auch jene Gemeinsamkeit der Formen, nach welcher die geschaffenen Wesen als nach ihrem höchsten Gute streben, ausser Gott, und das dem Uebel entgegengesetzte Gute ist wie jenes den Creaturen preis gegeben. Die Seeligkeit der Creaturen ist also nicht die Seeligkeit Gottes, und die Zeitlosigkeit ihres unsterblichen Lebens nicht die Ewigkeit Gottes; sondern vielmehr Unendlichkeit, oder Anfang und Ende der Zeit in eine unendliche Gegenwart zur Einheit verbunden. Allein so gewiß jede subjectiv mögliche Vorstellung irgendwo und wann in objectiver Klarheit wirklich und wesentliche Form ist, so gewiß ist auch jedes Wesens Entwickelung und Schicksal von Ewigkeit in Gott so vorausbestimmt, daß alles Zufällige, was darin erscheinen mag, nur eine Veränderung des Zeitverhältnisses bewirken kann. Diese Vorausbestimmung hebt die Freyheit der Vernunftwesen nicht auf, da sie nur durch dieselbe Idee, welche als ihre

wesentliche Form das Schicksal aus Gott in sie überträgt, frey sind, so daß es ganz gleich bedeutend ist, ob man sagt, der vernünftige Mensch bestimme sich selbst das Schicksal, oder es werde ihm von Gott bestimmt. Aber auch entäussern kann sich der Mensch seiner wesentlichen Form mit Freyheit, ohne daß dadurch die Nothwendigkeit der ewigen Vorherbestimmung gefährdet wird. Denn eben das unterscheidet ihn von den übrigen Creaturen und macht ihn zum Vernunftwesen, daß die wesentliche Form auf zweyfache Weise in ihm da ist, als nothwendig und als frey. Nun kann er sich derselben nur als der freyen entäussern, sie aus dem Bewußtseyn seines Handelns verscheuchen; aber als Nemesis wird ihn die nothwendige Form bis in den Abgrund verfolgen, und selbst Teufel müssen sie als fremde, sie quälende Macht fühlen. Das ewige Schicksal der Welt kann also durch den Abfall freyer Wesen eben so wenig aufgehalten werden, als seine Vollziehung die Freyheit der Vernunftwesen nicht aufhebt, und nicht in der Sache selbst, welche nur anerkannt oder nicht anerkannt werden kann, sondern blos in den Zeitverhältnissen wirket die Freyheit Veränderungen. Der schlechteste Mensch verkündiget das Ewige in gleichem Grade, wie der beste, nur in entgegengesetzter Richtung; auch för-

dert er das höchste Gute, der Zeit nach, oft mehr, als dieser, nur ist dieß rein zufällig für ihn und er geht nichts desto weniger verloren. Nicht mehr mag der reine Mensch gethanes Gute sich anrechnen, es ist eben so zufällig für ihn: er bewahre seine Gesinnung, die göttliche Form der Menschheit in freyem Sinn, und selbst eine scheinbare Rettung der ganzen Welt bringe ihn davon nicht ab.

Leibnitz war sich deutlich bewust, daß die Freyheit der Standpunct der Erkenntniß, und daß alle wahre Erkenntniß nicht allein in Gott als dem Grunde und Objecte derselben eine nothwendige, sondern daß sie auch in sich selbst als subjective eine freye ist, und als diese die Offenbarung Gottes eben dadurch schliesset, daß sie die freye Erkenntniß Gottes ist. Spinoza bewies durch die That seiner Erkenntniß, wie der Mensch, mit ihm alles in Gott sey; Leibnitz nicht allein dieses, sondern zugleich, wie Gott aus dem Menschen und allen Creaturen hervorleuchte. Jener erkannte Gott als das Centrum, dessen Radien sich endlich in dem Nebel der Modificationen verlieren; dieser erkannte Gott als das in Strahlen aus sich herausgehende Centrum, aber auch zugleich in den im Kreise sich zur ewigen Wesenheit zurück-

bildenden Strahlen. Jener erkannte nur die objective Einheit des nothwendigen Gegensatzes der Offenbarung des Wesens; dieser zugleich die subjective, und ihm wurde durch diese Erkenntniß auch der Gegensatz ein freyer, seine Erkenntniß wahre Offenbarung Gottes.

Sechste Vorlesung.

Von der Philosophie der neuen Zeit.

Wenn in der griechischen Philosophie die Erkenntniß von der Anschauung ausging und in ihr sich wieder schloß, so ist im christlichen Zeitalter bis auf Leibnitz der Anfang und das Ende der philosophischen Erkenntniß — der Begriff. Wenn ferner in jener die Erkenntniß durch den Begriff zu der Einheit des Wesens und der Form sich hervorbildete, in welcher das Eine sich selbst gleiche und ewige Wesen in dem Vielen und Mannigfaltigen der Anschauung erkannt wird: so wurde in dieser die Eine und wesentliche Erkenntniß durch die Aufnahme der Anschauung in den Begriff realisiret, und das Streben aller christlichen Philosophen, in welchen der in diesem Zeitraume herrschende Geist zur innern Beschauung gekommen war, ging zuletzt dahin, das Mannigfaltige der Welt in der Einen göttlichen Intelligenz zu begreifen.

Der Begriff an sich und ausser der Idee betrachtet, ist das Kind der Zeit, in ihm wird das Seyn in dem Nichtseyn als ein Andersseyn erkannt,

und mit ihm die Abstraction geboren. Durch die Uebertragung des Begriffs in das Wesen, oder durch die Aufnahme des Wesens in den Begriff, muste also geschehen, daß das objective lebendige Band der wirklichen, der Anschauung gegebenen Welt, aus der Erkenntniß schied, und an die Stelle desselben die subjective logische Verknüpfung trat des Getrennten, in welcher das Ich sich selbst reflectiret. Die Erkenntniß hätte aber nicht mit der Natur im Ich zerfallen können, wenn dieses nicht in dem religiösen Glauben eine Stütze vorfand, so daß allerdings ohne die christliche Religion die Philosophie nicht verdorben worden, aber auch in diesem Zeitraume gar nicht gewesen seyn würde. Damit nun das Ich in seiner absoluten Nichtigkeit sich selbst begreifen und dadurch Gott in der absoluten Einheit der Idee als Allwesen offenbar werden könnte, muste die Erkenntniß auch noch von der Religion sich lösen, und die Vernunft that diesen, in der Geschichte ihrer Entwickelung nothwendigen Schritt, zuerst auf entschiedene Weise in Humes Skepticismus.

Die Erschütterung des bis dahin unbezweifelten Begriffs des nothwendigen Causalnexus gab den ersten Stoß zu dieser Lösung, indem mit diesem Begriff zugleich die dem christlichen Dogmatis-

mus in jeder Gestalt zum Grunde liegende Idee, daß die Welt die das ewige Wesen offenbarende Form sey, fallen muste. Denn wie kann die Welt das Eine Wesen verkündigen und seine Natur offenbaren, wenn sie nicht eine ganze in sich selbst durch nothwendigen Zusammenhang in der Zeit geschlossene Form ist, wenn sie nicht Anfang und Vollendung der Gestaltung in einer Gestalt nothwendig verknüpft darstellt.

Hume faste offenbar das Ich in seiner Trennung vom Wesen, und die Welt als die im Ich reflectirte. Es konnte daher dem tiefer blickenden Geiste die Nichtigkeit dieses Bandes der Welt nicht entgehen und er war kühn genug, nicht allein den festgeschlossenen Kreis zu durchbrechen, sondern auch auszusprechen, was er als nothwendig erkannte.

Glauben an ein Wesentliches und Erkennen einer Form, waren diesem Philosophen so entgegengesetzt, daß jenes allein als das Objective Nothwendige und Allgemeine des Menschen, dieses als ein durchaus Subjectives Zufälliges von ihm gefaßt wurde. Aus dem Glauben lebt und handelt der Mensch, und Triebe und Neigungen, die göttlichen Keime des Lebens, geben seinem Wesen, das ihm wie jedes andere Wesen nur im Glauben gewiß ist,

eine Form, die in ihrer Bewußtlosigkeit wahr und in ihrer Wahrheit schön ist, zu der sich folglich die Verstandeserkenntniß nicht als innerlich bestimmendes, sondern nur als äusserlich ordnendes Princip verhält.

Dieses ist die Basis, auf welcher jeder Künstler ruhet. Im tiefsten Gemüthe kündiget sich ihm das Wesen an im Glauben und sehnsuchtsvoller Ahndung; er ergreift es mit allmächtigem Triebe und die Form steht wie durch einen Zauber vor der Seele, während der Verstand nur das Geschäft des Nachsehens hat und des Reinigens von Schlacken, die jede kräftige Naturproduction begleiten. In diesem Geiste lebt auch der Mensch. Er beginnt überall mit dem bewußtlosen Triebe und dieser gestaltet sich, ihm selbst unbewußt, zu einer Form, in welcher sich entweder seine innere Wesenheit oder seine innere Leerheit offenbaret; aber der Verstand hat auch hier nur ein negatives Geschäft und gelangt nie zur Priorität der Bestimmung.

Wer sieht nicht, daß in dieser Ansicht das Ich als zeitiges Band gänzlich aufgehoben ist?

Diese Untersuchung über den Menschen sicherte, für Verständige, der Religion ihre schon geltende Würde und das Primat; aber sie fiel zum Nachtheil der Wissenschaft aus, und da mit ihr die

Kunst des Lebens in das Gebiet der Philosophie einmal eingeführt war, und sich zwischen Religion und Wissenschaft befestiget hatte: so blieb der Philosophie nichts anderes übrig, als den reinen Menschen in seiner Allgemeinheit und abgesondert von Kunst und Religion, das ist, die reine Wissenschaft an und für sich zu suchen. Indessen war die Kunst des Lebens von Hume in ihrer wahren Lebendigkeit mit solcher Kraft und so mit allen Reitzen der Kunst ausgestattet dargestellt worden, daß die Philosophie erst jene Demüthigung erfahren muste, welche ihr in der Popularisirung der Erkenntniß des Höchsten geworden ist, ehe sie sich als Wissenschaft ermannen konnte.

Von hier aus hat sich die Philosophie in zwey Canälen bis auf unsere Tage fortgebildet und als diejenigen, welche zuerst und vorzüglich aus der neu geöffneten Quelle schöpften, um die Erkenntniß der neuen Welt in zwey entgegengesetzten Richtungen strömen zu lassen, sind Kant und Jacobi zu nennen.

Dem letzteren sagte vorzüglich Hume zu, weil er, gleich diesem, das Leben als Kunst in der Absonderung der Zeit faste; im ersteren war das nothwendige Ziel des Strebens der neuen Zeit zum lebendigen Bewußtseyn gekommen, und so ebnete er

zuerst die Bahn zu der allgemeinen und allumfassenden Wissenschaft des Geistes, welche früher nicht einmal als Aufgabe der Philosophie erkannt worden war, und welche auch jetzt noch nicht zur Vollendung gediehen ist. Zwar wenn wir unsern Blick auf die Ereignisse beschränken, welche wir in der philosophischen Welt erlebt haben: so möchten wir uns fast versucht fühlen zu zweifeln, daß dieses Ziel je zu erreichen sey. Titanen stürmen himmelan, und noch ist in Vulkans geheimer Werkstätte der Blitz nicht gefertiget, welcher die widerstrebenden Kräfte banne und sie zur Einheit löse, um den neuen Tag der Herrschaft des Einen zu verkündigen. Finden wir aber mit erweitertem Blicke einerseits, daß zu jeder Zeit die Vernunft als die individuelle den gegebenen Zeitverhältnissen gemäß sich entwickelt, welche wiederum von der allgemeinen über den einzelnen Menschen herrschenden Vernunft nach dem ewigen Gesetze der Offenbarung herbeygeführt worden; und können wir andererseits nicht läugnen, daß unsere Zeit von allen Seiten dahin strebt, das Abgesonderte zu lösen von seiner durch die Zeit ihm gewordenen Selbstheit, und eine Allgemeinheit zu realisiren, in welcher (was freylich die Zeit noch nicht enthüllt hat), jedes besondere seine wahre, natürliche, ewige Selbstheit im schönen Verein

wird bewahren können: so strahlt uns das erhabene Ziel in seiner Herrlichkeit entgegen und wir erkennen seine Nothwendigkeit mit frohlockendem Freyheitsgefühl. Auch die Bildung der Wissenschaft, als der allgemeinen, hat ihre Stufen: sie bildet sich hervor im revolutionairen Zustande, welchen Kant herbeyführte; sie bildet sich zurück im monarchischen Zustande, welcher in Fichtes Bestrebungen zu erkennen ist; und sie strebt seitdem zu jener wahren republicanischen Verfassung, in welcher das wahre Gemeinwesen in der Freyheit und Selbstheit des Einzelnen und diese in jenem realisiret wird. Die Kraft des Wesens regte sich in dem ersten zu einer neuen Offenbarung; das Bedürfniß der Form in der Absonderung vom Wesen selbst zu seyn und als Gegenbild des Wesens sich zu gestalten, zeigte sich in dem Zweyten. Doch in der neuesten Zeit, da auch das Vorbild des Wesens in der Natur, zuerst durch Schelling wieder zur Erscheinung gebracht wurde — ist die Ineinsbildung der entgegengesetzten, der historischen und Natur-Form, hiermit zugleich die wahre Hervorbildung des Wesens in der Einen und allgemeinen Form der absoluten Wissenschaft das nächste Ziel und der ungetheilte Siegespreis, von welchem einstweilen jeder Kämpfende seinen Theil sich zueignen mag.

Die Herrschaft des Begriffs wurde von Hume nicht allein erschüttert, sondern wirklich gebrochen; der Dogmatismus konnte nach ihm nicht wieder aufkommen, er vertrocknete einerseits in den Compendien und Schulen, und sank andererseits unter die Würde der Philosophie herab als blosse Einfassung des bürgerlichen Lebens in den Cabinettern der Grossen und in geselliger Unterhaltung, oder wohl gar in Verachtung als Seelencoquetterie. Die Herrschaft der Idee muste beginnen, und sie begann mit dem grossen herrlichen Act, der in der Kritik der reinen Vernunft vollzogen wurde. Der Idee gegen über konnte die alte Denkweise nur als Skepticismus, schwebend zwischen Begriff und Anschauung, eine wissenschaftliche Haltung und Bedeutung sich geben; der zeitige Gegensatz aber der Idee, welcher mit dieser neu geboren, gleich der Leinwand des Malers, die wissenschaftliche Gestaltung der Idee in der Zeit aufnehmen soll, verkündigte sich in dem Synkretismus des Begriffs und der Anschauung. Dieser folgt der wissenschaftlichen Gestaltung der Idee auf allen ihren Zügen nach und entlehnt von ihr die Schattenbildung seiner reflectirten Welt; ja er repräsentiret sogar die Idee in einem Vernunftglauben, der, auf individuelles Gefühl gegründet, mit dem allgemeinen objectiven,

die Idee selbst im Symbol entfaltenden christlichen Glauben nicht weniger im Gegensatz stehet, wie mit der zur Wissenschaft aufblühenden Idee.

Dieß nun ist das Zeichen des neuen Geistes, daß nicht allein in Wenigen die Idee, frey von allen Banden und erhaben über den Gegensatz des Begriffs und der Anschauung, diesen mit Freyheit in sich als seine ursprüngliche Einheit aufnimmt, und hiermit die Natur und Geschichte als das Eine absolute Ganze in absoluter Wissenschaft darzustellen strebt; sondern daß auch in Allen, die dem Bedürfniß entbunden freyeren Sinnes sind, der Vernunftglaube, durch äussere und innere Aufforderung angeregt, als das Höhere über dem Verstande sich geltend macht. So herrscht in Wahrheit die Vernunft schon in allen Edlen des Zeitalters, als die allgemeine nur in absoluter Erkenntniß und Wissenschaft sich darstellende — in der Idee, als die in der Zeit abgesonderte — im Glauben.

Jede Wissenschaft ist ein Ganzes von Erkenntnissen, welche unter sich nothwendig zusammenhangen, verbunden durch ein Princip. Die absolute Wissenschaft ist also das absolute Ganze nicht allein aller wirklichen und möglichen, sondern der schlechthin nothwendigen Erkenntnisse, welche nicht blos durch ein Princip verbunden nothwendig zusammen-

hängen, sondern, weil das Princip das unbedingte, dem Ganzen gleiche Eine ist, selbst wesentlich Eines sind, nur nach dem Grade der Entwickelung des absolut Einen in jeder, und durch die Art, wie das Eine in der Form von sich selbst als ein Mannigfaltiges sich absondert, um sich als Ganzes in seinen Theilen darzustellen, verschieden. Nach dieser Idee der absoluten Wissenschaft sind die Bedingungen ihrer Realisirung folgende.

Erstens. Die Erkenntniß eines absolut nothwendigen Bandes des Universums, das alle Erscheinungen der Natur und Geschichte und diese selbst auf nothwendige Weise verknüpft.

Zweytens. Die Erkenntniß der absoluten Einheit dieses Bandes, folglich der absoluten Totalität des Universums.

Drittens. Die Erkenntniß der Unbedingtheit oder Absolutheit selbst des Bandes, folglich der absoluten Realität desselben, kraft welcher es die absolute Offenbarung ist des ewigen Wesens.

Diesen Bedingungen gemäß hat sich die Philosophie der neuen Zeit hauptsächlich in drey Perioden entwickelt; in der ersten mit dem vorherrschenden Streben nach der Erkenntniß des nothwendigen Bandes aller Erkenntnisse; in der zweyten mit dem vorherrschenden Streben nach der Erkenntniß der

Einheit; in der dritten mit dem vorherrschenden Streben nach der Realität.

Von dem Bande des empirischen Wissens, dem Causalnexus, hatte Hume unwidersprechlich dargethan, daß es keine objective Nothwendigkeit und Realität habe. Auch Kant widersprach nicht, in wiefern Hume seine Behauptung auf die Sphäre beschränkte, in welcher sein Beweis Gültigkeit hatte, auf die besonderen im bestimmten Eindruck gegebenen Erscheinungen. Er sah aber darin nichts als das nothwendige Resultat und die endliche Auflösung der dogmatischen Erkenntnißweise, welche die Einbildung oder Uebertragung des Begriffs in den Object stillschweigend voraussetzt, und indem sie in Zufälligkeit wieder empfängt, was sie in Nothwendigkeit gab, aus dem Zufälligen und Einzelnen das Nothwendige und Allgemeine ableiten will. Die Nothwendigkeit, so sagte Kant, sey nicht in dem empfangenden, sondern in dem gebenden Verstande zu suchen, und weil der Verstand nur a priori ein gebender ist, so könne er auch nur in Allgemeinheit als reiner Verstand geben, was er sodann, der Sinnlichkeit beygemischt, in Besonderheit wieder erhält. Die Nothwendigkeit in der Erkenntniß wurde dem zufolge als eine, vor aller Erfahrung gegebene und allgemeine, und der erkennende Ver-

stand, indem er seine allgemeinen, ihm eigenthümlichen Formen des Erkennens, oder seine reinen Begriffe auf das Object überträgt, als der gesetzgebende bestimmt. In diesen vor aller Erfahrung gegebenen Gesetzen des Erkennens welche zugleich die Gesetze der Erscheinung sind, ist allerdings jenes nothwendige Band der Erkenntniß geoffenbaret worden, welches hinreichte, um den humischen Skepticismus in seine dogmatische Sphäre zu bannen, und ihn sammt dem Dogmatismus als verkehrte Erkenntnißweise darzuthun. Doch nicht ist es jenes Band, welches als die erste Bedingung zur Realisirung der absoluten Wissenschaft gefordert wird. Denn es stellt nur die andere Seite des sinnlichen Erfahrungswissens dar, und die reinen Verstandesbegriffe sind in ihrer Allgemeinheit nur als negative Grössen zu betrachten, welche den entgegengesetzten positiven ihren Werth geben, so wie im Gegentheil das Ding an sich in der Bestimmung, welche ihm die Kritik giebt, als die positive Grösse anzusehen ist, von welcher alle Bedeutung der reinen Begriffe abhängt. Die reinen Anschauungen und Begriffe, welche die Kritik als die nothwendigen Bedingungen der Erkenntniß als Erfahrung aufstellt, sind also:

Zuerst, nicht das absolut nothwendige Band, in welchem sich alle Erscheinungen der Natur und Geschichte und diese selbst auf nothwendige Weise verknüpfen; sondern das relative, das sich nur in Beziehung auf irgend ein gegebenes, an sich problematisches, die Erkenntniß begrenzendes Princip, folglich nur als das, ein durch jenes Princip bedingtes subjectives Bewustseyn verknüpfende Band bewähret. Es wird demnach auch

Zweytens, in ihm nicht die absolute Einheit und in sich zur Totalität geschlossene Form des Universums erkannt; sondern es steht im nothwendigen unauflöslichen Gegensatze mit dem Ding an sich, das den reinen Begriffen ganz fremd und doch ihr nothwendiges Postulat ist. Es verkündet also auch

Drittens, nicht die absolute Realität, so wie es selbst nicht schlechthin, unbedingt und absolut, sondern nur in Beziehung auf ein problematisches Ding an sich das Band ist der Erscheinung in einem Bewustseyn, welches noch eine zweyte, die praktische Gestalt und Richtung hat, und in dieser auf eine objective Realität Ansprüche macht, von der nicht erkannt werden kann, ob sie sey oder nicht sey, so daß endlich der Mensch, ist er aufrichtig genug, in ihr nichts zu finden vermag, als die endlose Er=

weiterung der Erfahrung und eine formelle Einheit ihrer mannigfaltigen Gesetze.

Wie der Maler durch Schatten das Licht auf der Leinwand erscheinen läßt, aber das erschienene Licht in Wahrheit den Schatten macht: so ist auch, wenn wir mit unserem Verstande die Natur erkennen wollen, die Grenze überall dasjenige, ohne welches wir kein Daseyn fassen können. Wenn wir aber, nicht mit diesem oder jenem besonderen Vermögen, sondern mit unserem eigenen lebendigen, von der Vernunft selbst erleuchteten Daseyn, irgend ein anderes Daseyn in seinem Leben durchdringen: so erscheint uns die Grenze, in ihrer Wahrheit, als dasjenige, was erst aus einem unbegrenzten und an sich ewigen Leben hervorgeht. Der Empirismus ist im ersten Falle, und die Kritik unterscheidet sich von ihm nur darin, daß sie die Grenzen als nothwendige und in Totalität bestimmt.

Der Empirismus setzt voraus, das, was erkannt wird, sey auf irgend eine Weise nicht blos ausser dem Erkennenden, sondern was ihn eigentlich charakterisiret, der Natur nach vor aller Erkenntniß da, und hiermit setzt er die Grenze als der Natur nach und nothwendig vor allem Daseyn gegeben. Denn das Gegebene muß dem Erkennenden gegeben und wenn es nothwendig der Erkenntniß voraus-

geht, ihm so gegeben seyn, daß die Erkenntniß die Folge davon ist. Ein auf diese Weise Gegebenes aber ist der sinnliche Eindruck, der innere und äussere, der, wenn die wirkliche Erkenntniß als seine Folge von ihm abgesondert wird, nur als die Grenze begriffen werden kann der wirklichen und der erkannten Welt.

Kant abstrahirte von jeder besonderen Bestimmung des Eindrucks, indem er fand, daß jede dieser Bestimmungen ursprünglich durch den erkennenden Verstand bedingt sey. Er faste sie in ihrer Allgemeinheit und Totalität, und so ergaben sich ihm die reinen Verstandesformen der Erkenntniß, die jedoch sämmtlich durch einen Eindruck überhaupt bedingt sind und ihn voraussetzen; so daß sie nicht eine Erkenntniß der Dinge selbst gewähren, sondern nur die allgemeinen Beziehungen darstellen, welche sich ergeben, wenn der abstracte Begriff eines Gegenstandes überhaupt auf das Ich, als subjectives Princip des Bewustseyns, bezogen wird.

Indem nun Kant von dem Eindrucke überhaupt, oder von der nothwendigen Vorstellung eines Dinges an und für sich ausgeht, beginnt auch er mit der Grenze und die von ihm dargestellten Erkenntnißformen sind nur die Schattenrisse, für welche der von der lebendigen Natur getrennte Verstand

eine todte postuliret, um dem praktischen Vermögen eine feste Grundlage zu geben. Das subjectiv sich fassende Ich ist nehmlich jene Leere, in welche die aus dem Gemüth gelöste und in dieser Absonderung als todt erscheinende Natur, ihren Schatten wirft, und so fängt die Gesetzgebung des Verstandes da an, wo das Leben der Natur aufhöret. Nach welchen Gesetzen der Schatten der Natur sich bildet, das lehren uns die reinen Verstandesformen; aber *es ist nicht mit* dem Wesen der Natur gegeben, daß sie *einen Schatten werfe* und der *Verstand* selbst ist für die Natur nur zufällig, da sie, die überall lebt, mit dem, was von ihr als todt abgesondert wird, nichts gemein hat. Die Gesetzgebung des Verstandes und ihre Nothwendigkeit hat also nur eine negative Bedeutung, sie sagt aus, wie sich der Verstand die Natur ersetzen würde, wenn keine wäre, und so beweiset sie auf negative Weise, daß eine Natur und objective Nothwendigkeit seyn müsse; sie beweiset aus den Spuren, welche die Natur durch den Reflex in dem Nichtseyn abdrückt, das nothwendige Seyn der Natur; von der Natur selbst aber, als der lebendigen, ist auf diesem Wege keine Erkenntniß möglich.

Indessen, obgleich die Kritik auf diesem Wege weder das absolut nothwendige Band der Welt,

noch auch die absolute Einheit und objective Realität desselben zur Erkenntniß bringen konnte: so machte sie doch die Nothwendigkeit einer solchen Erkenntniß fühlbar und zeigte auch die Möglichkeit derselben. Das erste durch die nothwendige Voraussetzung eines Dinges an sich als der objectiven Einheit der Verstandesformen, das zweyte in der Totalität der letzteren, so daß es schien, es dürfe nur die höhere Einheit des der Kritik zum Grunde liegenden Gegensatzes, die Einheit des Dinges an sich und der Verstandesformen gefunden werden, um das höchste Ziel des Strebens, die Erkenntniß des absolut nothwendigen Einen und realen Bandes des Universums, zu erreichen.

Dieses Ziel schwebte schon dem Urheber der neuen Philosophie in seinem ersten Beginnen vor; er verlor es aber aus den Augen, vielleicht weil er in dieser Einheit die Wiederkehr des Dogmatismus fürchtete, und weil in demselben Geiste nicht leicht Entgegengesetztes zur Reife kommt. Reinhold unternahm es, in dem reinen Begriffe der Vorstellung den Gegensatz zur Einheit zu knüpfen, und wenn ihm über dieser Bemühung, die kein bleibendes Resultat gab, selbst jene Realität verloren ging, welche die Kritik wie das Seyn im Halbzustande des Traumes gab: so war dieses mehr die Schuld der

Kritik, von deren Principien er ausging, als seine eigene, und seine Versuche haben eben durch ihr Mislingen und verbunden mit dem ihnen gegenüber in neuer Stärke sich zeigenden Skepticismus, das bleibende Verdienst, die zweyte Periode der neuen Philosophie herbeygeführt zu haben.

Das Streben nach der Erkenntniß der absoluten Einheit des Bandes charakterisiret diese Periode, und Fichte tritt uns in ihr als derjenige entgegen, der mit vorzüglicher Kraft nach dem vorgesteckten Ziele rang, und es gewiß erreicht haben würde, wenn es auf dem von ihm betretenen und von der Zeit gebahnten Wege zu erreichen gewesen wäre.

Mit Blitzes-Kraft und Schnelle elektrisirte dieser Philosoph die Geister, welchen es vergönnt war, nach dem Höchsten zu streben; aber es war auch nur eine einfache und kräftige Wirkung, welche die Zeit jetzt forderte und durch ihn hervorbrachte. Was kein Philosoph vor ihm gethan hatte und vor Kant hatte thun können, das that er, und einmal gethan muste es Wurzel fassen, um den neuen Erkenntnißbaum hervorzutreiben. Diese Wirkung war die Zurückwendung des Menschen auf sich selbst, um sich in absolut freyer Selbstthat darzustellen als das Centrum des Universums, aus welchem Alles in

evolvirender Selbstanschauung stets hervorgehe. Bisher hatte man geglaubt, das Object der Philosophie müsse an und für sich Object und so seyn, daß es auch ohne ein Erkenntnißvermögen seyn würde. Nun hatte wohl schon die Kritik gelehret, daß die Philosophie diese ihre erste Voraussetzung in Anspruch nehmen, und daß es ihr erstes Geschäft seyn müsse, zu zeigen, welche Thätigkeiten das Erkenntnißvermögen aus sich heraussetze, in dem Gedanken = Es ist etwas Objectives = Allein die Kritik beantwortete diese neue Frage in der Philosophie nicht so, daß das Wesentliche dieses Gedankens abgeleitet wurde, sondern sich beschränkend auf das von Hume so mächtig aufgeregte Bedürfniß, die nothwendige Form der Gegenstände zu erkennen, begnügte sie sich, die nothwendige Art des objectiven Seyns in den reinen Producten der Erkenntniß-Thätigkeit nachzuweisen; das Wesentliche des Gedankens aber, das objective Seyn selbst, nahm er mit dem Dogmatiker als nothwendige Voraussetzung und als das ursprünglich Bedingende und Beschränkende des menschlichen Erkenntnißvermögens, doch entkleidet von allen Bestimmungen, welche es zuvor hatte. Dieses also ist das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre, daß sie das objective Seyn selbst, als bloses Seyn aus dem Erkenntnißvermö-

gen abzuleiten versucht und hiermit die Richtung des philosophischen Erkennens so gänzlich umgekehrt hat, daß das absolute Subject absolutes Object wurde. Wer muß nicht erstaunen, ja fast erstarren über dem Gedanken der ungeheuren Kraft des menschlichen Geistes, daß er es vermochte, die ganze Natur, vor deren unendlichen Grösse und Fülle und Herrlichkeit der Mensch sonst staunenvoll stand, in den nakten Gedanken zu verwandeln = Ich bin Ich =!

Jetzt wurde es offenbar, daß die Pole der Philosophie, wie sie im christlichen Zeitalter gestellt war, sich umkehren musten und daß der menschliche Geist die Natur, von welcher er in dem verflossenen langen Zeitraume getrennt gewesen war, nur dadurch wieder finden konnte, daß er sich selbst untergrub und sich zu befreyen versuchte von der Basis, auf welche gestützt er der Natur entbehren zu können schien. Zwar wurde damit zunächst auch das letzte Band gelöset, durch welches der Geist mit der Natur wenigstens mittelbar verbunden war, es wurde der göttliche Charakter der Natur ausgelöscht, so daß sie jetzt nur noch als die Bedingung der Entwickelung des Ich und als seine Hülle erkannt wurde. Indessen knüpfte doch diese bestimmte Stellung der Natur unter das Ich ein neues Verhältniß an zwi=

schen ihr und dem menschlichen Geiste, sie war zum Kampfe aufgefordert um das Primat, und da zugleich der positive auf historischem Wege eingeführte Glaube an ein ausserweltliches Wesen, welcher die Trennung des Geistes von der Natur unterhalten hatte, mit dem absoluten Selbstsetzen des Ich aufgehoben war: so muste endlich die grosse Frage in der Philosophie zur Entscheidung kommen „Ob das Allgemeine und Ideale, welches sich nur im Geiste offenbaret, in dem ausser dem Geiste gestellten Besonderen und Realen, oder ob dieses in jenem ursprünglich gegründet sey, oder ob endlich beyde gleich ursprünglich in sich selbst seyend, dadurch zugleich in einander seyen, daß in beyden das Eine Absolute sich aufthuet, welchem in der Einheit der Nothwendigkeit und Freyheit das Object und Subject in gleicher Würdigung eignet."

Der Urheber der Wissenschaftslehre entschied für den ersten Fall, bestimmt durch die Forderung der Zeit, welche die Einheit des Bandes aller Erkenntniß offenbaren muste, und da ihr ausser den nothwendigen Formen des Bewustseyns kein anderes Band gegeben war, sie nur als Einheit des Selbstbewustseyns fassen konnte.

Hierdurch wurde erst ganz klar, daß und warum die reinen Formen des Bewustseyns das abso-

lut nothwendige Band des Universums nicht seyn können. Denn sie gingen alle in dem Einen Act des Selbstbewußtseyns auf, und aus ihm durch Antithesis und Synthesis hervorgebildet gaben sie kein anderes Product, als das Ich in objectiver Vorstellung; so daß jetzt, nach aufgehobener Erfahrungserkenntniß, nothwendig die Frage entstehen muste, woher und woraus dem Ich das Universum werden sollte, für welches es sich als das Eine Band erkannt zu haben meynte. Da nun auf diese Weise das reine Selbstbewustseyn als das Band gegeben war ohne ein zu Bindendes, so konnte auch die Einheit desselben nicht die wahre reale und absolute in der Totalität des Universums seyn, sondern vielmehr nur die Forderung einer Realität, für welche das Selbstbewustseyn die Gewährung geben könnte, daß sie stets und überall die sich selbst gleiche und Eine sey.

Fichte faste das der Erscheinungswelt entwundene und in die eigenthümliche von ihm selbst zu schaffende Welt gekehrte Ich als Zweckbegriff und stellte den Endzweck in gleicher Art und Nothwendigkeit als unerreichbar auf, wie Kant das Ding an sich als unerkennbar gesetzt hatte. Diese Verneinung bezeuget nehmlich eine Realität, an welcher Theil zu haben, dem von ihr einmal gelösten

Ich unmöglich ist, und ohne welche es doch weder eine Form annehmen, noch viel weniger selbst wesentlich seyn kann.

Die in der Wissenschaftslehre aufgestellte Theorie des Ich läst sich auf folgende drey Sätze zurückführen, nach welchen der dieser Erkenntniß eigenthümliche Standpunct und Werth beurtheilet werden kann.

Das Ich ist, erstens, als absolute Thathandlung, die absolute Verneinung des Seyns, und da ohne ein Seyn überhaupt auch kein verschiedenes Seyn und sofort kein Band ist als das Eine und gleiche Seyn des verschiedenen Seyns — zugleich die absolute Verneinung des Bandes.

Das Ich ist, zweytens, als geschlossener Act des Selbstbewustseyns in der objectiven Vorstellung von sich selbst, zwar die Einheit, aber nicht des Bandes, folglich ohne die Totalität. Das absolute Ich, als Ausdruck des Selbstbewustseyns, ist nicht einigendes sondern ausschliessendes Princip, die absolute Einheit, welche nicht die endliche Zweyheit (das du) und die unendliche Dreyheit (das Er) in sich bejahet, sondern verneinend von sich ausschliesset, folglich die, die Totalität absolut verneinende und sofort selbst nichtige Einheit.

Das Ich ist, drittens, als Zweckbegriff nicht die unbedingte und absolute sich selbst genügende Realität, sondern vielmehr der Realität bedürftig. In wiefern nun das Ich auch als Zweckbegriff absolut ist, offenbaret es in dem absoluten Bedürfnisse der Realität die eigene absolute Nichtwesenheit, und damit allerdings auch durch einen Schluß das Seyn des ewigen Wesens; doch nicht so, daß das Seyn desselben der Seele unmittelbar gegenwärtig und die Gewißheit eine absolute wäre. Sondern wie der Glaube unendliche Grade der Motivirung und Wahrscheinlichkeit hat, die auch wohl der subjectiven Gewißheit gleich seyn kann, aber eben dadurch Glaube ist, daß ihm die objective und absolute Gewißheit, das unmittelbar gegenwärtige Seyn mangelt: so gewährt auch das praktische Ich, als Princip der moralischen Weltordnung, nur eine unendliche Annäherung zu jenem Seyn, das unmittelbar erfasset, die absolute Offenbarung ist des ewigen Wesens. Es könnte das von der Natur gelöste und auf seiner Freyheit im Selbstbewußtseyn ruhende Ich, durchschauete es die Menschengeschichte, in unendlichen Spuren wahrer Ichheit eine moralische Ordnung in hoher Klarheit erkennen; doch zur Gewißheit kann es nie gelangen, und es dürften sich wohl, wendete sich der Blick auf die andere

Seite hin, eben so viele Spuren des Nichtich zeigen, die sich auf keine Weise in das Ich, obgleich mit ihm zugleich in eine höhere Einheit auflösen lassen, welche dem Ich ewig verschlossenes Schicksal ist, und nur dem die Natur erkennenden Auge sich enthüllet.

Obgleich aber das absolute Ich, als absolute Verneinung des Bandes und absolute Subjectivität, die wahre reelle Einheit nicht offenbaren konnte: so können doch die Verdienste der Wissenschaftslehre um die Philosophie nicht leicht zu hoch angeschlagen werden, wenn man erwägt, daß der gröste Theil der Mißverständnisse unter den Philosophen vor Kant ihren Grund in der Dunkelheit hatten, in welche das erkennende Subject noch gehüllt war, und daß selbst Kant, weil er es nicht in seiner Einheit erkannte, den reinen Begriff der Erkenntniß nicht so fest in seiner Sphäre halten konnte, daß seine Vermischung mit einem gegebenen Stoffe verhütet worden wäre. Allein noch bedeutender tritt die Erkenntniß der absoluten Subjectivität aus der Betrachtung hervor, daß sie der Erkenntniß des absoluten Objects, der wahren lebendigen unmittelbaren Erkenntniß Gottes nothwendig vorausgehen, so wie diese ihr nothwendig folgen muste. Die Nothwendigkeit des Ban-

des, in welchem die Welt in allen Formen wesentlich ist, welches aber als Vernunft sich selbst und in sich das ewige Wesen offenbaret, wurde von Kant in ihrem Reflex im gemeinen Bewußtseyn zur Erkenntniß gebracht. Die Einheit des Bandes, das ist, die in sich selbst klare Gewißheit, daß es als Vernunft sich selbst als das Eine Wesen verkündigend offenbaren müsse, wurde von Fichte in der absoluten Einheit des Selbstbewußtseyns ausgesprochen. Es war nur noch übrig, daß das Band selbst als Band, als Vernunft zugleich und als die einzig wahre objective Realität erkannt würde. Mit dieser Erkenntniß, welche die neueste Philosophie charakterisiret, war die Rückkehr des Geistes zur Natur, die Erkenntniß der nothwendigen Einheit beyder — und die Wiederaufnahme der Religion in den Geist, die Erkenntniß des göttlichen Ursprungs des Menschen und seiner nothwendigen Vereinigung mit Gott im Geiste und in der Wahrheit zugleich gegeben. Jeder also, der jetzt noch Antheil nehmen will an der Philosophie, das ist, an dem Streben, die höchste und letzte Befriedigung, hiermit die wahre Ruhe und im diesseitigen Leben mögliche Seeligkeit in sich selbst zu finden — der muß entweder im unbefangenen Sinne der Natur sich zuwenden, um in ihr, dem mütterlichen

Princip, die göttlichen Keime und Blüthen zu erkennen, und in dieser Erkenntniß den Zustand der Unschuld in seinem Gemüthe wiederherzustellen; oder er muß im erhabenen Sinne über die freye Verschuldung der Menschheit frey sich erheben, um den verlorenen Gott in sich wieder zu finden, und in dieser Erkenntniß die höchste ja einzige wahre Frucht des Daseyns zu geniessen.

Zu diesem Genusse Sie einzuladen, meine Herren, und Sie es fühlen zu lassen, daß der Mensch in ihm das höchste Gut besitze, war die erklärte Absicht meiner Vorträge. Jetzt habe ich nur noch einen Wunsch zu äussern, den Sie gewiß zur ernsten Aufforderung an sich selbst machen werden, den Wunsch, daß Sie das Höchste nicht einem flüchtigen Eindrucke überlassen, sondern ihre heiligsten Stunden einem Geschäfte widmen mögen, welches unter allen Umständen des Lebens uns verbleibet, und dessen Gewinn durch den Tod uns nicht entrissen wird.

Bayerische Staatsbibliothek München

Litterarische Anzeige.

Predigten, gehalten und herausgegeben von Daniel Krüger, Fürstbischöflichen Schulen- und Seminarien-Inspector, Dohmprediger der Cathedralkirche. 2 Bände 8. Breslau im Kunst- und Industrie-Comtoir bey Joseph Max und Comp.

1 Rthl. 12 gr.

Rhapsodieen eines Denkers über die wichtigsten Gegenstände der Menschheit. gr. 8. Breslau im Kunst- und Industrie-Comtoir geh.

1 Rthl. 8 gr.

Statt aller Empfehlung bemerken wir nur das Inhalts-Verzeichniß:

1. Die Lehre Jesu Christi. 2. Es ist kein Tod. 3. Die Kirche Christi. 4. Der Katholizismus. 5. Der Geist des Protestantismus. 6. Jesus von Nazareth. 7. Der Judaismus. 8. Charakteristik eines Juden. 9. Die Weihe. 10. Die schönen Künste. 11. Die Wallfarth nach der gothischen Hauptkirche in B. 12. Betrachtungen über den Traum. 13. Das christliche Glaubensbekenntniß. 14. Er kann sich selbst nicht helfen. 15. Eine Hypothese. 16. Potiphars Weib. 17. Rockenphilosophie. 18. Tugend. 19. Die Welt. 20. Das Schauspiel. 21. Die Wirklichkeit. 22. Wer in der Welt sein Glück macht u. s. w. 23. Die Unsterblichkuit. 24. Das höhere Leben. 25. Ansichten. 26. Etwas über den Künstler. 27. Die geistige Sinnenwelt. 28. Die sinnliche Geisterwelt. 29. Die Leihbibliotheken. 30. Redoute in Maske. 31. Ball in Maske. 32. Vermischte Ideen über den Künstler. 33. Der Adel. 34. Bedenklichkeiten. 35. Stimmnng. 36. Was ist ein Mensch? 37. Ueber Strafgesetze. 38. Der Stand am Hochgericht. 39. Das Richthaus. 40. Der consequente Bösewicht. 41. Resultate. 42. Die Bosheit der Menschen. 43. Die Rechte der Menschen. 44. Das Gesetz. 45. Der Mensch ist nicht immer seines Unglücks Schmidt. 46. Die Rechte des Staats. 47. Maximen. 48. Die Deutschheit. 49. Die Wahrheit. 50. Das Spiel. 51. Der höchste Gesichtspunkt. 52. Die Neutralität.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kayssler, Adalbert Bartholomäus,

Einleitung in das Studium der Philosophie

Breslau 1812

Ph.u. 289 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046219-7